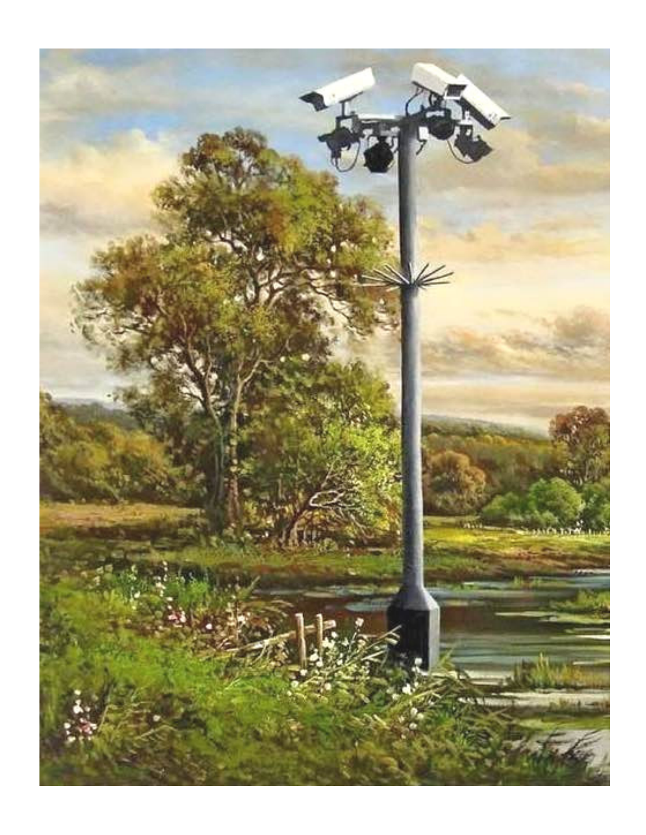
Michel Barrillon

Progrès, écologie et nature

Recueil d'articles



2004 - 2019

Progrès, écologie et nature

Maître de Conférences ès Sciences Economiques
Faculté des Sciences Economiques et de Gestion Aix en Provence.

Il est l'auteur de :
Attac, encore un effort pour réguler la mondialisation ! ?
Climats, 2001.
et
D'un mensonge « déconcertant » à l'autre. Rappels élémentaires pour les bonnes âmes qui voudraient s'accommoder du capitalisme
Agone, 1999.

Collaborateur occasionnel de la revue *Écologie & Politique*.



août 2004

Faut-il refuser le progrès ?

Le mythe du progrès au regard de la critique sociale

Prélude

De la nécessité de sortir des faux dilemmes

Si nous étions un tant soit peu sensés, nous remiserions parmi les vieilleries éculées ces notions de *progrès, tradition, développement, croissance*…, abusivement traitées comme des concepts. Ou, si nous étions rigoureux, nous les considérerions comme des fictions chimériques constitutives de l'imaginaire capitaliste et de l'idéologie de la plupart des économistes, ses plus zélés propagandistes ; reconnues ainsi comme mythes fondateurs ou « significations imaginaires sociales » de la modernité, elles seraient assimilables à autant d'objets d'étude relevant de l'histoire des croyances ou de l'anthropologie culturelle.

Mais, comme le disait Serge-Christophe Kolm à propos de certains de ses collègues, il est difficile à un auteur très « engagé » dans sa discipline de « *reconnaître avec égalité d'âme qu'il a perdu des années de sa vie, ou toute celle-ci, à pratiquer une activité stérile* » [1]. La remarque s'applique à

---

[1] Serge-Christophe Kolm, *Philosophie de l'économie,* Paris, Seuil, 1986.

une communauté de spécialistes qui s'obstinent vainement depuis un demi-siècle à chercher « la » solution des problèmes de développement. Ils sont d'autant plus enclins à persévérer dans cette quête illusoire qu'ils y trouvent le moyen de « réaffirmer leur légitimité » [2], quand ce n'est pas un poste gratifiant, ou le statut honorifique et envié de conseiller du Prince, ou encore celui d'intellectuel organique de mouvements politiques. On n'abandonne pas aisément ce qui s'apparente à un fonds de commerce [3].

En explorant pendant 50 ans un champ relativement borné, les économistes n'ont pas tardé à en faire le tour, si bien que, de manière périodique, ils sont conduits à ressortir les vieilles théories et à les dépoussiérer pour les remettre au goût du jour. L'effet des générations jouant, le piétinement de la réflexion paraît imperceptible au premier abord, surtout pour les nouveaux venus dans la spécialité. Mais sitôt que l'on replace les théories du moment dans une perspective historique plus large, on se rend compte qu'il n'y a eu aucune avancée notable en un quart de siècle. Il suffit pour s'en convaincre de comparer les idées exposées à vingt-six ans de distance dans deux ouvrages publiés sous le même titre : *Le mythe du développement* [4]. Au niveau de la rigueur, la confrontation tournerait plutôt à l'avantage du premier [5].

Sur les points essentiels, les analyses convergent : le développement comme « tentative d'universaliser l'entreprise occidentale » ; son lien manifeste avec l'idéologie du Progrès ; la perte d'autonomie des individus et des nations, et les processus de déculturation, d'expropriation et disqualification des savoirs et savoir-faire vernaculaires, de destruction des valeurs et formes traditionnelles de socialité, de paupérisation relative et

---

[2] Gilbert Rist, *Le développement. Histoire d'une croyance occidentale*, Paris, Presses de Sciences Po, 1996.

[3] Cf. l'énumération par Rist de ceux qui « vivent du développement », *op. cit.*.

[4] Sous la direction de Candido Mendes, avec notamment les interventions de Cornelius Castoriadis, Jean-Marie Domenach, René Dumont, Candido Mendès, Edgar Morin, etc., *Le mythe du développement*, Paris, Seuil, 1977 ; Oswaldo de Rivero, *Le mythe du développement*, Enjeux Planète, 2003.

[5] Il n'est pas nécessaire d'analyser ici en détail toutes les incohérences et inconséquences de l'argumentation et des prises de position d'Oswaldo de Rivero.

absolue…, que les mesures de développement provoquent dans les pays dits du Tiers-Monde ; l'impossibilité économique, sociale, politique, culturelle et écologique de généraliser le mode de vie occidental moderne à l'ensemble de l'humanité ; la menace d'une éco-catastrophe planétaire ; le rôle majeur de la technoscience et du réductionnisme économiciste dans l'hégémonie que l'Occident exerce sur le monde ; le pouvoir croissant des firmes transnationales. Autant de constats qui révèlent l'incomplétude de l'économie et l'irréductibilité de toute réalité social-historique à la raison, et singulièrement à la rationalité économique [6]. L'honnêteté intellectuelle aurait voulu que les économistes reconnussent alors l'impuissance de leur discipline, et consentissent à ouvrir le champ du développement à des chercheurs relevant d'autres sciences. Mais sans doute n'est-il pas très glorieux d'admettre, même collectivement, ses échecs et les limites de ses connaissances.

Entre-temps, certains événements sont venus distraire les économistes du développement des questions de fond : la circulation des pétrodollars, la dette du Tiers-Monde, les programmes d'ajustement structurel imposés par le FMI et la Banque Mondiale, l'effondrement du modèle dit « socialiste » et de l'empire soviétique, la globalisation, le règne du « consensus de Washington », la conférence de Rio, le projet de l'AMI, les accords de l'OMC, l'après onze septembre, etc., soit autant d'objets d'étude nouveaux qui donnèrent lieu à de savantes analyses puisqu'il importait d'en rendre compte. Ces digressions théoriques ont permis d'éviter les approches globales, crues et radicales, de la réalité, et ainsi d'ignorer le verdict que les plus lucides (Cornelius Castoriadis, Jean-

---

[6] Sur l'incomplétude de l'économie, on peut se reporter entre autres aux réflexions de Castoriadis dans *Le mythe du développement*, *op. cit.* ; Yves Barel, *La société du vide*, Paris, Seuil, 1984 ; et dans l'optique de l'économie du développement, la critique systématique du postulat d'autodynamisme entreprise par Serge Latouche, *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du Tiers-Monde*, Paris, PUF, 1986. Le même écrivait : « L'économie est une, non seulement pour les économistes, mais pour toute la pensée occidentale. Il y a, en faveur de cette unité de l'économie, un argument de poids : elle est pensée comme autonome parce qu'elle repose sur une sphère autoréférentielle de représentations dont la plupart sont liées à l'Occident. », *La planète des naufragés. Essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 1991

Marie Domenach, Ivan Illich, Edgar Morin, François Partant [7]…) avaient rendu dès les années 1970 et que Gilbert Rist, après avoir longuement instruit le procès du développement, a prononcé en 1996.

Selon Rist, il est grand temps d'en finir avec cette « croyance » et de « penser ce qui est impensable » :

> « De passer du constat d'échec au refus, de l'illusion à la réalité (même si, aujourd'hui, tout incite à les confondre), des rêves rassurants aux questions sérieuses, des utopies généreuses aux vérités scandaleuses. Et d'abord celle-ci : le "développement" célébré par les déclarations les plus solennelles n'existera jamais, parce que la croissance infinie qu'il présuppose est impossible. »

La « tâche fondamentale de dissolution de la croyance » qu'il définit alors rejoint celle que se fixait Castoriadis vingt ans auparavant : « détruire les mythes », « démolir les illusions idéologiques », « ébranler la foi en la science », soit tous ces « formidables » obstacles qui s'opposent à « une reconstruction de la société humaine » [8].

Pour les raisons prosaïques évoquées plus haut, mais aussi pour celles mises en évidence notamment par Thomas Kuhn, il ne fallait guère espérer de la communauté des économistes qu'elle découvre la « nudité du roi », et se lance dans une pareille entreprise de démystification afin de poser les fondements d'un nouveau paradigme. La plupart ne sortent pas des apories du raisonnement économique clos sur lui-même, et saisissent toutes les opportunités pour adapter leurs inamovibles modèles ou schèmes de pensée aux circonstances. Leur préoccupation essentielle est, selon l'expression des épistémologues, de « sauver les apparences » ; mais, tout en cherchant à préserver la fiabilité de leurs outils théoriques, ils veillent également au bon fonctionnement d'un système dont ils ne s'avisent jamais

---

[7] François Partant est sans doute celui qui, parmi les premiers auteurs critiques, a été le plus radical dans sa mise en cause non seulement de l'idéologie du développement, mais également de celle du progrès. Cf. *La fin du développement. Naissance d'une alternative ?*, Paris, François Maspero, 1982, *La ligne d'horizon, essai sur l'après-développement*, Paris, La Découverte, 1988, et *Que la crise s'aggrave !* [1979], Paris, Parangon, 2002.

[8] Castoriadis, *Le mythe du développement*, *op. cit.*, 1996.

de juger la nocivité [9]. Les débats autour du développement durable en donnent une éloquente illustration.

Sous l'effet conjugué de la crise, du recul des mouvements sociaux et du tiers-mondisme, mais aussi de l'ampleur des problèmes environnementaux, la place prise par la question écologique dans les théories du développement s'est notablement accrue au cours des dernières décennies [10]. Cet intérêt s'est traduit par l'élaboration d'une nouvelle notion : le développement durable ou soutenable. Les conditions de sa naissance sont suffisamment connues pour qu'il ne soit pas nécessaire de les rappeler. Alors que ce pseudo concept ne renvoie à aucune réalité tangible observable – hormis les derniers vestiges d' » économie naturelle » que le capitalisme n'est pas encore parvenu à éradiquer – la plupart, sinon tous les acteurs de l'économie (gouvernements, institutions internationales, firmes multinationales, ONG, publicitaires, économistes, journalistes…), en ont fait l'instrument de leur rhétorique et, depuis, les constructions théoriques se sont multipliées : un nouveau champ virtuel s'est ouvert, où les économistes peuvent donner libre cours à leur imagination créatrice et à leur habitude invétérée de raisonner rigoureusement à partir d'hypothèses irréelles.

Ceux qui ne se sont pas laissé emporter par la mode déferlante du développement durable, en ont très vite saisi le vice de construction. A son propos, Gilbert Rist et Serge Latouche ont parlé d'oxymore [11]. En fait, il est très vite apparu que le but visé était la résolution, sur le papier, d'un problème de *double bind* : assurer indéfiniment à la fois la perpétuation du capitalisme et la préservation de l'Ecosphère. Il est inutile de recourir aux

---

[9] En 1973, Jacques Attali observait : « Il n'est pas étonnant que les modèles ne fournissent que des réponses réformistes aux questions qui leur sont posées et ne débouchent jamais sur une critique radicale de l'organisation qu'ils étudient. La science économique est tout simplement en train d'aider à résoudre les problèmes que pose le bon fonctionnement d'une machine sans se poser des questions sur la nocivité de cette machine », *La Nef* n°52, novembre 1973.

[10] Voir par exemple de Jean-Marie Harribey, *Le développement soutenable*, Paris, Economica, 1998 ; "Marxisme écologique ou écologie politique marxienne" in *Dictionnaire Marx contemporain*, Paris, PUF, 2001 ; *La démence sénile du capital*, p. 178-183, 290-296, Bordeaux, Editions du passant, 2002.

[11] Rist, *Le développement…* ; Latouche, Postface à *Que la crise s'aggrave !*, op. cit.

subtilités thermodynamiques de Nicholas Georgescu-Roegen pour se rendre compte que ce double objectif est inatteignable et constitue en soi une contradiction, que l'hypothèse de soutenabilité soit faible ou forte. Les études effectuées par des écologues montrent que, compte tenu de leur « empreinte écologique », les populations des pays « développés » ont déjà dépassé la capacité limite de la Terre ; et que, si l'ensemble de l'humanité devait aujourd'hui vivre selon les normes occidentales, il faudrait l'équivalent de huit planètes pour garantir la durabilité de son mode de production et consommation *high tech*[12]. En conséquence, si l'on s'inquiétait réellement de maintenir des conditions de vie décentes pour les générations actuelles et futures, la priorité devrait être la désindustrialisation et la réduction des niveaux de consommation dans les pays occidentaux afin de permettre, dans le même temps, l'amélioration du sort des populations déshéritées, sans préjudices pour les milieux naturels[13].

On le sait, ce n'est pas la voie choisie par les puissants de ce monde. Quand, en 1992, James Watkins, secrétaire à l'énergie du président Bush senior, feint de s'interroger : « Devons-nous détruire les bases industrielles de notre économie pour sauver le monde ? », la question contient la réponse. Dans leur majorité, les économistes entérinent ce choix effectué au nom du réalisme économique. Comme le dit sur un ton ironique Raoul Vaneigem, les uns et les autres optent pour « le dynamisme d'un néocapitalisme annonçant fièrement qu'il va reconstruire ce que le vieux capitalisme a ruiné »[14]. Cependant, il n'est pas sûr que ce capitalisme « vert » parvienne à se débarrasser de la

[12] Cf. l'article de Mathis Wackernagel, "Le dépassement des limites de la planète", *L'Ecologiste* n°6, Automne 2002. « Nous consommons plus que ce que produit la planète peut produire durablement » depuis 1980. En 1999, le taux atteignait 120 %. Voir également "La décroissance, pourquoi ?", *La Décroissance* n°20, mars 2004.

[13] On ne connaît pas, à ce jour, de mouvements politiques, ni même d'économistes, qui aient adopté l'objectif défini par Castoriadis : « assurer "indéfiniment" à tous les habitants de la Terre le "niveau de vie" des pays riches en 1929. » in *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Paris, Seuil, 1997.

[14] Raoul Vaneigem, *Lettre de Staline à ses enfants enfin réconciliés de l'Est et de l'Ouest*, Levallois-Perret, Manya, 1992.

logique inhérente à son « prédécesseur », qui le poussait à détruire la nature pour servir le processus d'accumulation du capital.

Lester Brown, président du *World Watch Institute,* n'en doute pas. Dans son dernier livre [15], il indique toutes les mesures qu'il conviendrait de prendre, « si l'on veut que le progrès économique soit durable », pour « changer le système » : il s'agit d'intégrer la contrainte environnementale dans les mécanismes de marché afin que « les prix reflètent la vérité écologique » ; et d'expliquer aux industriels que leur intérêt à long terme réside dans la construction d'une « éco-économie ». Dans son approche éco-technocratique, les hommes sont traités de manière indifférenciée : rien n'est dit sur leurs cultures, leurs histoires, leurs organisations sociales respectives. Brown ne s'intéresse qu'aux rapports homme/nature et aucunement aux diverses formes d'expression des relations humaines [16]. Il semble évident que les transformations qu'il préconise font écho à l'obsession du héros de Lampedusa : « *Tout doit changer afin que rien ne change* ».

Ceux qui ne se laissent pas mystifier par une expression qui relève, selon la formule de Gunnar Myrdal, de la *diplomacy terminology*, même s'ils sont également conscients du poids de la contrainte écologique, ne partagent pas pour autant des vues identiques. Ainsi, Serge Latouche souhaite « une société de décroissance sereine et conviviale » sans développement, tandis que Jean-Marie Harribey est favorable à une « société économe et solidaire » qui connaîtrait le développement sans la croissance [17]. Le conflit

---

[15] Lester Brown, *Eco-Economie. Une autre croissance est possible, écologique et durable*, Paris, Seuil, 2003.

[16] Brown, par exemple, se déclare opposé aux subventions à la consommation alimentaire parce qu'elles accroissent la pression sur le milieu naturel. Pour une critique de ce type d'approche, cf. l'article de Wolfgang Sachs, "Le culte de l'efficience absolue. A propos du rapport *Worldwatch* sur l'état du monde et quelques autres", *La Revue du MAUSS* n°3, 1er trimestre 1989. Du même auteur, la première partie du livre co-écrit avec Gustavo Esteva, *Les ruines du développement*, Paris, le Serpent à plumes, 2003. La deuxième partie donne une idée de ce que peut être une approche écologique intégrant les dimensions humaine, sociale, éthique, culturelle.

[17] Serge Latouche a publié, dans *Le Monde diplomatique* de novembre 2003, un article intitulé : "Pour une société de décroissance", auquel Jean-Marie Harribey a répondu dans les colonnes du même mensuel, en juillet 2004 : "Développement ne rime pas forcément avec croissance.

semble tranché, mais, toute réflexion faite, il apparaît comme un faux dilemme, une fausse opposition entre économistes qui pratiquent sous des formes – il est vrai inhabituelles – le fétichisme du PIB. Le problème n'est pas réellement posé à la racine. Si, à la fin de son article, Jean-Marie Harribey rappelle, de manière lapidaire, que « toute remise en cause du modèle de développement actuel n'est réaliste qu'à condition de remettre en cause simultanément les rapports sociaux capitalistes », en revanche, aucune mention de cette nature ne figure dans les divers plaidoyers de Serge Latouche en faveur de la « société de décroissance ». A l'époque où circulaient les thèses « zéguistes », des économistes avaient douté de la possibilité de concilier capitalisme et croissance nulle ; on aurait donc pu croire qu'allait être pareillement discutée la plausibilité d'une politique destinée à mener les sociétés industrielles sur la voie de la décroissance dans un cadre général capitaliste. Au lieu de cela, Latouche estime que « le marché et le profit peuvent persister comme incitateurs ». On est en droit de se demander comment la logique du profit peut inciter à la décroissance…

Lorsque, dans le passé, il avait mesuré les limites de la science économique, Latouche n'avait pas hésité à s'en émanciper pour chercher, en dehors de sa discipline, des éléments de réponse aux énigmes que les économistes s'avèrent incapables de résoudre. C'est là une démarche qu'ont empruntée avant lui ceux qui ont voulu percer le mystère du « facteur résiduel », de l'identité de ce « tiers facteur immatériel » sans lequel le phénomène développement demeure incompréhensible. Ainsi, dans la voie ouverte par Max Weber, ont suivi Michio Morishima, Jacques Le Goff, Serge-Christophe Kolm, Le Thanh Khoi… Alain Peyrefitte s'y était également aventuré, et de cette exploration, il avait tiré la conclusion que le non-développement est « l'état naturel de l'humanité, depuis l'origine », avant d'ajouter : « ce n'est pas le non-développement qui est un scandale ; c'est le développement qui est un miracle ». Il imputait alors ce dernier à « la convergence de facteurs culturels

---

Vers une société économe et solidaire". Du premier, on peut également lire : "Le développement peut-il être durable ?", *L'Ecologiste* n°6, hiver 2001 ; "Manifeste du réseau pour l'après-développement", *L'Ecologiste* n°9, Hiver 2003 : "A bas le développement durable ! vive la décroissance conviviale !", in *Objectif décroissance. Vers une société harmonieuse*, Paris, Silence-Parangon, 2003.

favorisants »[18]. Le jugement, par son ton satisfait, n'essaie pas de dissimuler le séculaire sentiment de supériorité qu'éprouvent les Occidentaux à l'égard de leurs semblables moins gâtés par leur culture. Car l'expression même de *miracle* exprime clairement l'idée que le développement, spécificité occidentale, est indiscutablement une excellente nouvelle. Comme le dit Gilbert Rist, c'est « une croyance incontestée » en Occident, un principe élevé au rang de « vérité sacrée ». Et, conformément à ce dogme, les Occidentaux jugent scandaleuse la pauvreté des « Autres », mais non leur propre richesse[19].

Le faux débat au sujet du développement durable aura eu au moins le mérite d'établir – il est vrai de manière biaisée – que les difficultés majeures auxquelles sont confrontées les populations du Nord et du Sud de la planète sont sans doute de nature différente mais appartiennent au même horizon problématique. L'intérêt du propos délibérément provocateur d'Alain Peyrefitte est de nous inviter à effectuer un retour introspectif sur les fondements de notre propre civilisation. Non pas pour y chercher, avec l'intention implicite de donner ainsi un fondement rationnel à « notre » ethnocentrisme, la clef de l'hégémonie occidentale et, par opposition, l'explication de l'incapacité des pays dits du Tiers-Monde à reproduire sous une forme ou une autre « notre » modèle économique ; mais bien plutôt pour nous interroger sur l'origine du projet universaliste de l'Occident « civilisateur », et les causes de son échec. Il s'agit, pour paraphraser Louis Dumont, de retourner le miroir du « sous-développement » sur nous-mêmes.

Jean-Marie Domenach se demandait il y a un quart de siècle :

> « Qu'est-ce qui dépend de nous et qu'est-ce qui ne dépend pas de nous ? »[20]

---

[18] Alain Peyrefitte, *Du «miracle» en économie. Leçons au Collège de France*, Paris, O. Jacob, 1995.

[19] Rist écrit : « Une autre lecture aurait pu conduire à l'affirmation inverse : du point de vue de la sauvegarde de l'environnement, la croissance durable constitue le mal en soi. Mais, pour la pensée ordinaire, le scandale se trouve toujours du côté des pauvres. Alors que l'on pourrait, à nouveau, retourner l'argument, et prétendre qu' "un monde qui tolère une richesse excessive de la part d'une minorité sera toujours sujet aux catastrophes écologiques et autres". »

[20] Jean-Marie Domenach, "Crise du développement, crise de la rationalité", in *Le mythe du développement*, op. cit.

Et il commentait :

> « La vieille question stoïcienne doit prendre un sens urgent et précis dès lors que nous croyons apercevoir une menace de mort qui pèse sur l'humanité. »

Dans l'urgence, le rôle d'un intellectuel, poursuivait-il, est de se livrer à une « ascèse intellectuelle, qui déconsidère l'usage lyrique et indéterminé de mots comme *croissance, expansion, progrès, développement* », de remonter aux sources de nos mythologies et de « les briser ». C'est dans cet esprit que la présente réflexion a été menée.

La genèse du mythe du Progrès

Quelques repères historiques

A propos de l'histoire de l'Occident moderne, un auteur parle de « marche en droite ligne vers la déshumanisation » [21]. Un autre, évoquant le mouvement des enclosures, soutient que les propriétaires fonciers l'ont provoqué parce qu'ils avaient « besoin d'une classe de travailleurs salariés afin d'assurer la production dans leurs manufactures » [22]. Il n'y eut en fait ni plan préétabli, ni fatalité historique, comme le laissent croire ceux qui se livrent à de semblables rationalisations rétrospectives. Le type de formation sociale qui point dans les premières décennies du XIXe siècle en Europe Occidentale apparaît bien plutôt comme la résultante d'une série de bricolages effectués durant plusieurs siècles, ou de processus historiques chaotiques dans lesquels le hasard et la nécessité se trouvent associés selon des proportions indéterminables [23].

Il est généralement admis que le monde moderne commence à s'ébaucher à la fin du XVe – début du XVIe – voire au XIIe siècle si l'on se

---

[21] « Correspondances échangées entre le 6 et le 12 octobre 2003 entre Maximilien F. et Brice M. à propos du livre de René Riesel, *Du progrès dans la domestication* », sur le site *Les Amis de Némésis* < http://www.lesamisdenemesis.com >.

[22] Jean-Claude Liaudet, *Le Complexe d'Ubu ou la névrose libérale*, Paris, Fayard, 2004.

[23] Voir par exemple Pierre Dockès et Bernard Rosier, *L'Histoire ambiguë. Croissance et développement en question*, Paris, PUF, 1988.

fie à Pierre Thuillier [24]. C'est le moment où, à partir de son héritage helléno-judéo-chrétien, l'Europe Occidentale voit s'autonomiser les trois formes de rationalité qui structurent l'imaginaire de la modernité – raison d'Etat, rationalité économique, rationalité technico-scientifique – sous l'action de trois catégories d'acteurs : respectivement, les princes, les bourgeois et hommes d'affaires, et les philosophes mécaniciens (Moscovici).

Au XVIIIe siècle, ces trois avatars de la « Raison », initialement dissociés, sont recomposés de manière présumée cohérente dans un corpus d'idées identifié par la suite au projet émancipateur des Lumières. On peut dater de cette époque la naissance du mythe du « Progrès » [25]. Les esprits éclairés se persuadent alors que « les progrès de l'esprit humain » [26] entraînent une spirale vertueuse enchaînant selon une séquence logique : l'essor des sciences et des techniques, la domination rationnelle de la nature par l'homme, la résolution du problème de la rareté, l'amélioration des conditions matérielles d'existence de l'humanité, « le plus grand bonheur possible pour le plus grand nombre », la paix et la fraternité universelles. Pour que cette ordonnance parfaite – progrès scientifique, progrès technique, progrès économique, progrès social et politique, progrès humain – jouât sans viscosité, il importait de la débarrasser des obstacles dressés par la « tradition », qu'il s'agisse de la morale établie, de la Religion, de la coutume, ou de la superstition. Cette fonction échut à la bourgeoisie et à ses intellectuels. En prononçant le divorce d'avec la «tradition», ils libéraient la Raison de ses entraves séculaires et donnaient ainsi libre cours

[24] Pierre Thuillier, *La grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident. 1999-2002*, Paris, Fayard, 1995. Cf. également Serge Latouche, *L'Occidentalisation du monde*, op. cit., et *La mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, Paris, La Découverte, 1995 ; John R. Saul, *Les bâtards de Voltaire. La dictature de la raison en Occident*, Paris, Payot, 2000 ; Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Paris, Gallimard, 1987.

[25] Pour une définition du Progrès avec majuscule, on peut se référer à Dominique Lecourt : « Le mot Progrès [...] a pris rang parmi ces mots dont on fait des enseignes, comme la Nature, la Patrie ou la Science, ceux qui sollicitent la croyance et l'adhésion plutôt que la réflexion critique. » Plus loin, il ajoute : « L'idée d'un Progrès, avec majuscule, comme principe d'une Histoire sans autre sujet que lui-même. » in *L'avenir du progrès*, Paris, Textuel, 1997. Sur l'idée de croyance, cf. Rist, *op. cit.*

[26] Expression utilisée par Turgot (1750) et son disciple Condorcet (1793).

à l'*hybris* puisque, désormais, aucune limite n'était posée à l'action humaine : l'accumulation indéfinie du capital et la guerre de conquête systématique que livre la technoscience à la nature en sont des expressions majeures. L'avenir annoncé devait être radieux. Condorcet promettait même la mort de la mort.

L'idéologie du progrès a fini par s'imposer dans les consciences, y compris chez ceux qui combattent le capitalisme, en l'espèce le système qui s'est trouvé en charge de réaliser le programme des Lumières. C'est ainsi qu'a pu jouer ce que Albert O. Hirschmann appelle le *tunnel effect* [27]. Cette image est supposée expliquer pourquoi même ceux qui s'estiment victimes de l'injustice sociale tolèrent, dans une certaine mesure, un système social inégalitaire. Elle est fondée sur la croyance que, si nous avançons dans le noir, toute progression nous rapproche du bout du tunnel, c'est-à-dire d'un monde nécessairement meilleur. Des générations ont ainsi pu se succéder sans voir ce fameux bout, mais en demeurant convaincues de « nager dans le sens du courant » [28]. Et si des doutes à l'occasion surgissaient, quelques retombées matérielles de cette marche en avant étaient de nature à les estomper.

De l'opportunité d'instruire le procès du Progrès

Après deux siècles et demi d'expérimentation, pouvons-nous considérer l'avenir avec le même optimisme ? L'incrédulité est plus que permise. Non seulement cette dynamique dite de « progrès » crée, à l'échelle planétaire, plus de problèmes qu'elle n'en résout, mais, au sein même des pays industrialisés, un nombre croissant d'individus perdus dans l'obscurité du « tunnel » ont le légitime sentiment d'avancer à reculons. Ainsi, dans un pays comme la France qui a la réputation d'être réfractaire au modèle anglo-saxon de capitalisme, la politique menée depuis quelques décennies

[27] Cf. la présentation du *tunnel effect* par Candido Mendes, "Crise du développement et entéléchie", in *Le Mythe du développement*, op. cit.

[28] En 1940, Walter Benjamin écrivait : « Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. A ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique » in "Sur le concept d'histoire", *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000.

prouve que les « droits acquis » sont réversibles [29]. Les dirigeants ne laissent même plus augurer des lendemains qui chantent. La croissance économique n'en continue pas moins, tout comme le «progrès» technico-scientifique, l'accumulation du capital.. Il serait raisonnable d'en conclure que la croissance économique et le progrès technico-scientifique combinés n'apportent pas de solutions aux problèmes sociaux, politiques, moraux, mais constituent plus simplement les moyens d'éterniser le système, ou, pour reprendre la métaphore de Claude Lévi-Strauss, de « reconstituer le différentiel énergétique » – *id est* les inégalités sociales – indispensable à son fonctionnement [30].

Aujourd'hui, nous avons le recul nécessaire pour nous estimer en mesure et en droit d'instruire le procès du Progrès et de juger les réalisations de la civilisation industrielle à l'aune des promesses faites au nom des valeurs des Lumières : non seulement aucune n'a été tenue, mais il s'est produit l'inverse des résultats escomptés.

Le progrès scientifique devait être mis au service des hommes pour améliorer leurs conditions de vie : il n'existe pas une seule science qui n'ait apporté son soutien aux puissances mortifères ; « le progrès technologique *dans son ensemble* restreint continuellement notre liberté » (Theodor Kaczynski) : au lieu de libérer les hommes, il les asservit au monde des machines. Ce même progrès devait les émanciper du joug de la nature : ils se sont finalement enchaînés à elle à force de la tyranniser. Il devait leur garantir bien-être matériel et psychique : malgré la croissance économique continue, les famines n'ont toujours pas disparu, et la misère et la pauvreté progressent dans tous les pays comme la consommation de neuroleptiques et d'antidépresseurs. Il devait créer les conditions économiques d'un nivellement social : les inégalités ne cessent de s'accentuer. Il devait affranchir les hommes de l'obligation de travailler : il produit des chômeurs

---

[29] Cf. les mesures prises récemment qui mettent en cause la durée légale du travail. Lire entre autres *Le Monde*, 23 juillet 2004.

[30] Claude Lévi-Strauss déclarait à Georges Charbonnier : « Le grand problème de la civilisation a [...] été de maintenir un écart, [...] de créer de nouveaux écarts différentiels » chaque fois que les inégalités sociales s'estompaient. *Entretiens avec Lévi-Strauss* [1961], Paris, UGE, 1969.

et des exclus, et, dans le même temps, met des enfants au travail et exige des travailleurs une disponibilité qui dissout « les frontières entre vie privée, vie sociale et vie au travail ». Il devait faire de la femme l'égale de l'homme : quand il ne lui offre pas le travail salarié comme moyen de s'émanciper, il la traite comme un objet sexuel. Il devait policer les hommes, les rendre solidaires et faciliter leur intégration politique : la perte du sens moral et l'individualisme menacent la cohésion sociale, tandis que l'exercice du pouvoir demeure l'apanage d'une « oligarchie libérale » (Castoriadis). Il devait mettre fin à la mort sous ses formes violente et naturelle : à Verdun, Auschwitz, Hiroshima et Nagasaki, il a pratiqué la mort industrielle, et depuis il fait planer sur l'humanité entière la menace de l'holocauste nucléaire ; et il lui faut à présent faire face aux maladies dites émergentes et nosocomiales, et aux suicides des jeunes et des vieux. L'extension de ce mouvement à l'ensemble de la planète devait déboucher sur la paix et la fraternité universelles : le siècle dernier a connu deux guerres mondiales, quelques génocides, une multitude de conflits sanglants, et le nouveau perpétue cette sinistre tradition ; par ailleurs, il a ravagé notre écosystème de façon irréversible au point d'interdire la généralisation du mode de vie occidental à tous les êtres humains et de compromettre l'existence des générations futures.

Sans doute certains jugeront ce tableau noirci à l'excès, et éprouveront le besoin de le corriger en mettant au crédit du « Progrès » – tout au moins en Occident – notamment l'allongement de l'espérance de vie et l'amélioration des conditions matérielles d'existence. Mais, comme le déclarait Marx en avril 1856, « *on dirait que chaque victoire de la technique se paie au prix d'une déchéance morale* ». A quoi riment, en effet, tous ces efforts entrepris pour faire reculer la mort si, dans le même temps, le système s'applique à vider l'existence de tout sens et de toute harmonie ? A quoi bon disposer de tous les éléments du confort si, pour résister au stress, il faut consommer antidépresseurs et neuroleptiques ? [31] Quoi qu'il en soit du sort des hommes, la mégamachine technico-scientifique et économique poursuit sa course en avant avec une

---

[31] Cf. Philippe Saint-Marc, "Ecologie de la misère, misère de l'écologie", *Le Monde*, 20 décembre 1989 ; "L'écologie au service de la santé ?", *L'Ecologiste* n°12, printemps 2004.

« détermination aveugle » ; et nul doute que, sauf catastrophe majeure, le capital ne cessera de s'accumuler et le règne de la marchandise et de la technoscience de s'étendre alors que l'humanité et la nature s'en trouvent menacées, et quand bien même personne ne croit plus au pouvoir bénéfique du progrès.

Avec la fin du mythe du progrès, nous assistons à l'un de ces effondrements de grand récit qui, selon certains analystes, caractérisent le « tournant postmoderne » [32]. Le scepticisme est largement partagé y compris par des intellectuels que l'on ne peut suspecter de pensées subversives [33].

A fortiori dans les rangs de ceux qui perpétuent avec opiniâtreté, contre vents et marées, la « critique sociale radicale » du capitalisme.

Unité et dissensions dans la mouvance de la « critique sociale »

Au sein de cette mouvance, il est inhabituel de rappeler les points de convergence tant ils sont à la fois rares et évidents. Indiquons toutefois qu'il n'est pas question de stigmatiser le seul capitalisme financier, mais le capitalisme sous toutes ses formes ; et que l'objectif partagé est l'abolition de ce dernier et l'institution de communautés d'individus authentiquement libres, égaux et solidaires. Pour le reste, l'exercice le plus pratiqué consiste à faire ressortir les clivages théoriques et idéologiques. Ces « ennemis de proximité » – selon la formule de Jacques Wajnsztejn [34] – s'accordent cependant sur la dénonciation de l'idéologie du progrès : Jaime Semprun a du mal à prononcer le mot tant il lui paraît inepte ; Maximilien Fabbri l'assimile à « la conception bourgeoise de

[32] Sur cette idée, cf. Dany Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes. Sur la nouvelle servitude de l'homme libéré à l'ère du capitalisme total*, Paris, Denoël, 2003. Assez curieusement, Dufour donne plusieurs exemples de « grand récit » sur le déclin sans mentionner le Progrès.

[33] On doit citer les deux ouvrages publiés par Pierre-André Taguieff sur la question : *Du Progrès. Biographie d'une utopie moderne*, Paris, Librio, 2001, et *Le sens du progrès. Une approche historique et philosophique*, Paris, Flammarion, 2004.

[34] Jacques Wajnsztejn est l'un des animateurs de la revue lyonnaise *Temps critiques* <http://tempscritiques.free.fr/>.

l'histoire, par excellence » ; et Christopher Lasch, reprenant à son compte la formule de Lewis Mumford (1932), la présente comme « la plus morte des idées mortes » [35].

On comprend que ces divers représentants de la critique sociale dévoilent unanimement l'usage idéologique que le capitalisme fait de l'idée de progrès afin d'obtenir le ralliement moral des individus et leur soumission volontaire à son ordre [36]. Reste à déterminer comment chacun d'eux se situe par rapport au processus concret supposé apporter une caution tangible au mythe du progrès – principalement, les innovations techniques, les changements quantitatifs et qualitatifs, qui surviennent inexorablement dans la production de marchandises malgré leurs effets contre-productifs. C'est sur ce point que les dissensions paraissent irréductibles.

En témoigne la virulence des débats portant sur la question, symbolique au sens fort, du mode de désignation du commun objet de leur ressentiment. Faut-il qualifier la société de *moderne*, *d'industrielle*, de *capitaliste*, ou encore de *spectaculaire* ? Selon l'épithète retenue, l'accent est mis sur tel ou tel point jugé névralgique dans la mesure où il est considéré comme le caractère saillant, celui qui motive le rejet global du système. Ainsi : *moderne* parce que, au nom du « Progrès » et de la « Raison », cette société entend supprimer sans discernement tous les vestiges de la « tradition » ; *industrielle* parce que, en s'appuyant sur le développement de la technoscience, elle crée un monde artificiel envahi d'objets techniques qui tendent à abolir la nature et le genre humain ; *capitaliste*, parce qu'elle est soumise au règne de la marchandise et à une logique indéfinie d'accumulation du capital dans le cadre d'un rapport de production, d'exploitation et d'aliénation, fondé sur le salariat ; *spectaculaire*, parce qu'elle porte à son paroxysme « l'appauvrissement, l'asservissement et la négation de la vie réelle » (Guy Debord).

---

[35] Jaime Semprun, *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1993 ; Maximilien Fabbri, "La technophobie. Remède efficace contre l'anticapitalisme - 1er partie", 1er avril 2001 ; Christopher Lasch, *Le seul et vrai paradis. Une histoire de l'idéologie du progrès et de ses critiques*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2002.
[36] Luc Boltanski et Eve Chiapello, *Le nouvel esprit du capitalisme*, Paris, Gallimard, 1999.

A priori, rien n'interdit le recours alternatif ou combiné à ces divers qualificatifs étant donné que notre société présente toutes ces caractéristiques [37]. Mais l'expérience montre que, au-delà de leur fonction déictique, les mots sont parfois également investis de pesanteur idéologique : les uns parlent de « société industrielle » [38], les autres de « société capitaliste marchande » [39], et tous récusent la notion retenue par l'autre camp.

Critique de la marchandise ou critique de la technique ?

Continuité ou rupture ?

Assez curieusement, ces deux tendances sont issues du courant situationniste, la première s'inscrivant dans la rupture, la seconde dans la continuité, sinon la fidélité. De part et d'autre, les analyses de la bifurcation se rejoignent dans les grandes lignes, même si les termes employés sont peu amènes [40].

Ainsi, Maximilien Fabbri rappelle dans quel contexte Guy Debord a opéré un « renouveau théorique » [41]. A cette époque, dans les années 1950-60, le marxisme dominant avait une approche essentiellement

---

[37] Ainsi, Semprun ne manque de rappeler que « cette société industrielle est aussi capitaliste, marchande, spectaculaire, hiérarchique, technicienne » in "Le fantôme de la théorie", *Nouvelles de nulle part* n°4, septembre 2003.

[38] Cette expression utilisée par Theodor Kaczynski, *La société industrielle et son avenir*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 1998, a été adoptée par les auteurs publiant aux Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances. Voir notamment, René Riesel, *Du progrès dans la domestication*, Paris, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, 2003.

[39] Jean-François Martos, "Remarques à propos des récentes déclarations d'un penseur de la radicalité", février 2001. En l'occurrence, le « penseur de la radicalité » est René Riesel.

[40] Les tenants d'une certaine tradition situationniste reprochent aux « apostats » leurs « revirements théoriques les plus scandaleux » dévoyant « l'ancienne critique radicale au bénéfice d'une ahurissante revalorisation du travail, de la petite entreprise, et, plus généralement, des traditions », in "Communiqué à propos de René Riesel" publié par les *Amis de Némésis* le 16 décembre 2002. Tandis que René Riesel évoque, dans son livre, les « théories vitrifiées » des « divers fossiles vivants issus du situationnisme ou de l'ultra gauche ».

[41] "Correspondances échangées", *op. cit.*

économiciste du capitalisme. En réaction, au lieu de se focaliser sur le capital, les situationnistes ont mis l'accent sur la marchandise, l'aliénation, la critique de la vie quotidienne. Cependant, le fait d'avoir délaissé le capital a permis, plus tard, aux « anti-industrialistes » de s'en emparer mais sous une forme « unilatérale et fétichisée » dans la mesure où la critique du capital s'est trouvée réduite à une critique de la technique [42]. Pour Fabbri et *Les Amis de Némésis*, mais aussi pour Jean-François Martos, Jean-Pierre Baudet et les membres du groupe allemand *Krisis*, la marchandise doit demeurer au centre de la critique sociale. La technique ne doit pas être épargnée pour autant, mais sa critique doit être subordonnée à celle de la marchandise. Dans cette optique, le capital a pris la forme de la « mégamachine » [43].

L'interprétation de Jean-Marc Mandosio corrobore celle de Fabbri, mais le jugement diffère quelque peu [44] : il inverse notamment les rapports entre le tout et la partie. Selon cet auteur, la « théorie du spectacle », quoique « séduisante », ne constitue qu'une « critique partielle de la société industrielle ». Il ajoute qu'elle se situe dans « la droite ligne de l'idéologie du progrès ». Anselm Jappe du groupe *Krisis,* analyste rigoureux de la pensée de Debord [45], reconnaît que, pour être originale, la théorie de ce dernier n'en véhiculait pas moins la plupart des lieux communs du « Diamat » : pêle-mêle, la loi de correspondance / non correspondance entre forces productives et rapports sociaux de production, la détermination de la superstructure par l'infrastructure, la reconnaissance du potentiel libérateur de la technologie moderne, l'idée que le capitalisme entrave le développement des forces productives, la mission révolutionnaire du prolétariat, le projet de domination de la

---

[42] En dehors de ce débat, on trouve une critique similaire de la fétichisation de la technique chez Jean-Pierre Garnier dans "L'écologisme ou la fétichisation de l'espace-temps", *Economies et Sociétés* n°30-31, 6-7/1994.

[43] M. Fabbri, *op. cit.* Pour défendre cette interprétation, Fabbri reprend à son compte l'opposition marxienne apparence / essence : « Le dernier vestige de critique marxienne de l'essence capitaliste-marchande de la société actuelle, définitivement renié par ses représentants, est remplacé par celle de sa simple apparence technicienne ». On peut donc en déduire que, selon cet auteur, la critique de l'apparence technicienne est par définition « vulgaire ».

[44] Jean-Marc Mandosio, *Dans le chaudron du négatif*, Paris, éd. EdN, 2003.

[45] Anselm Jappe, *Guy Debord*, Sulliver et Via Valeriano, 1998.

nature, la fin imminente du capitalisme, et « une confiance excessive dans les automatismes produits par l'économie ».

En clair, bien qu'ils aient voulu se dissocier du courant marxiste traditionnel, les situationnistes partageaient avec ses adeptes la conviction que le capitalisme industriel préparait les conditions matérielles de sa propre disparition et de l'avènement du « règne de la liberté » (Marx) ; l'agitation sociale de la fin des années 1960 a pu également les persuader que le moment était proche où le cours de l'histoire allait basculer. A ce stade, résume Mandosio, le projet situationniste consistait à « *vouloir "sauver" la société industrielle tout en abolissant la civilisation marchande* », autrement dit à résoudre la quadrature du cercle. Les événements ont démenti la prédiction.

A partir de 1972, les situationnistes commencèrent à prendre au sérieux la problématique écologique. Ils ouvraient ainsi une brèche dans leur analyse du « spectacle », ce qui allait non seulement les conduire à douter sérieusement des vertus de la société industrielle, mais aussi, bien malgré eux, à poser les jalons d'une révision drastique de leur mode de pensée : comment en effet préconiser une « chute brutale de la production » et espérer conserver la même ligne théorique ? Pour résoudre cette espèce de *double bind*, il n'y avait guère d'autre solution que de procéder à un *aggiornamento* radical. Selon Mandosio, Debord a logiquement « fini par rompre entièrement avec la théorie situationniste » et avec la « plus grande des illusions » qu'elle ait entretenue : « *celle de l'entrée définitive dans une ère d'abondance qui serait le fondement matériel de la société future* » [46].

A travers le parcours erratique de l'auteur de *La société du spectacle*, Mandosio rend également compte du cheminement effectué par ceux qui sont passés progressivement de la critique de la marchandise à la contestation de la « société industrielle ». Dans le même temps, il montre

---

[46] Jean-Marc Mandosio, *Dans le chaudron du négatif*, op. cit. Ainsi, paradoxalement, c'est en rompant à leur tour avec cette même théorie situationniste, que les anti-industrialistes de l'Encyclopédie des Nuisances se montrent fidèles au dernier Debord, celui notamment des *Commentaires sur la société du spectacle* où la question « écologique » occupe une place conséquente (Gérard Lebovici, Paris, 1988).

aux tenants de l'orthodoxie situationniste qu'il leur manque la lucidité, la rigueur et la détermination qui ont permis à Debord de ne pas hésiter à rompre avec les idées qu'il avait défendues dans le passé afin de demeurer fidèle à lui-même et à son engagement. Une attitude qui, en définitive, distingue la praxis du dogmatisme.

La technoscience au cœur de la question de l'aliénation / libération

Du point de vue desdits orthodoxes, cette révolution théorique constitue une véritable apostasie, ou dans le meilleur des cas une sérieuse régression de la critique. De manière péjorative, ils désignent comme « technophobes » tous ceux qui « brandissent » l'expression « société industrielle ». Sous cette dénomination, se trouvent indifféremment regroupés des mouvements qui ne se sentent pas nécessairement solidaires même si, par ailleurs, ils peuvent défendre des positions voisines [47] : pour les principaux, les Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, les « primitivistes » dont le principal représentant est John Zerzan, le groupe espagnol « Los Amigos de Ludd », la revue *Notes et Morceaux Choisis* animée par Bertrand Louart, le « bulletin de liaison et de critique anti-industrielle » *In Extremis*… Certains, comme John Zerzan [48], revendiquent leur « technophobie », mais d'autres, plus conséquents, en dénoncent l'absurdité :

> « Le rêve "radical" d'un individu entièrement autonome et débarrassé de la technique est un non-sens. Sans technique, l'humanité disparaît. » [49]

---

[47] Voir par exemple les propos conciliants de Jacques Philipponneau à l'endroit de Zerzan et Kaczynski dans sa lettre à Alain Condrieux publiée dans la revue *In Extremis* n°1, automne 2001.

[48] Zerzan déclare : « Ma vision politique, c'est le démantèlement de toute technologie, c'est le retour à une vie sans division du travail » in *Futur primitif*, Paris, L'Insomniaque, 1998.

[49] Mandosio, *Après l'effondrement. Notes sur l'utopie néotechnologique*, Paris, EdN, 2000. C'est sans doute dans cet ouvrage que l'on trouve une des plus rigoureuses approches critiques de la technique, mais aussi de l'étroite « parenté » des discours « technophiles » et « technophobes ». Pour Mandosio, « tout discours anti-technologique n'est pas nécessairement un discours "technophobe" ». Et il prend ses distances avec les thèses de Zerzan et ses interprétations fantaisistes des écrits de Kaczynski.

Le fait de désigner les « anti-industrialistes » comme « technophobes » ne signifient pas que les critiques de la société « marchande capitaliste » se considèrent eux-mêmes comme « technophiles ». En cela, ils se distinguent d'auteurs faussement radicaux comme Michaël Hardt et Antonio Negri [50]. Ils ont ainsi soutenu sans état d'âme René Riesel dans son combat contre les « nécrotechnologies ». Cependant, à stigmatiser la « technophobie » des uns et à centrer leur propre réflexion sur la marchandise, ils croient pouvoir se dispenser d'un examen approfondi de ce que Jacques Ellul appelle « le phénomène technique ». Sans doute cherchent-ils ainsi à éluder un problème épineux qui pourrait les confronter au même dilemme que Debord après 1972.

On sait que la « théorie du spectacle » incluait la thèse marxiste selon laquelle la bourgeoisie, en développant les forces productives, accomplissait une « fonction objectivement révolutionnaire » puisqu'elle créait les conditions matérielles d'une « société libérée ». Les situationnistes étaient, par exemple, favorables à l'automatisation systématique de la production. Dans leur esprit, ces techniques modernes, sophistiquées, efficaces, étaient de nature à soustraire l'homme à la *pénia*, « la dure obligation de travailler ». Comme les Grecs de l'Antiquité, ils estimaient que l'homme libre est celui qui ne travaille jamais.

Si les néo-situationnistes actuels n'ont pas abandonné ce principe, ils ne peuvent ignorer les dégâts humains, écologiques, etc. causés par la technologie moderne. Quand Maximilien Fabbri écrit : « Ce qu'il s'agit par conséquent d'abolir dans la technique, ce n'est rien de plus que sa forme

---

[50] Dans *Empire* (Paris, Exils, 2000), Hardt et Negri louent le pouvoir libérateur des nouvelles technologies de l'information et de la communication et les formes de travail immatériel qui en résultent. « Dans l'expression de sa propre énergie créatrice, le travail immatériel semble ainsi fournir le potentiel pour une sorte de communisme spontané et élémentaire. » Ils ne figurent pas ici comme auteurs de référence dans la mesure où leurs analyses cautionnent plus le système qu'elles ne le contestent. Pour une critique de leurs thèses, cf. entre autres les trois articles publiés dans la revue *Actuel Marx* n°33, 1er semestre 2003, et l'article de Claudio Albertani : "Empire et ses pièges. Toni Negri et la déconcertante trajectoire de l'opéraïsme italien" paru dans la revue *Agone* n°31/32, 2004, p. 221-258, ainsi que le livre de Anselm Jappe et Robert Kurz, *Les Habits neufs de l'Empire. Remarques sur Negri, Hardt et Rufin*, Paris, Léo Scheer, 2003.

capitaliste », il veut croire à la possibilité d'une réappropriation par le prolétariat du monde technique capitaliste, qui rendrait aux machines leur virginité, leur pureté, leur innocence. Cependant, lorsqu'il ajoute aussitôt après : « même s'il ne faut en aucun cas sous-estimer à quel degré de profondeur cette "forme" a déjà atteint » (sic), il laisse deviner que ce monde technique pourrait bien porter la marque indélébile du mode de production qui l'a façonné… comme si, pour reprendre son argumentation, l'essence capitaliste avait contaminé l'apparence technicienne de manière irrémédiable. Mais ce serait accomplir un pas compromettant en direction des thèses « technophobes », aussi s'empresse-t-il de préciser :

> « Or, cette forme, paradoxalement, est encore plus inséparable de ses objectifs que de son apparence. Initialement, la technique est comme la science : un instrument passif à qui l'on demande de rapporter un os quand le maître siffle. »

Autrement dit, changeons de maître et par conséquent d'objectifs, et les problèmes apparents posés par la technique moderne sous sa forme capitaliste disparaîtront. Il est à noter que le capitalisme qui, selon cette théorie, constitue l'essence de toute production sociale, n'altère la technique que dans sa forme ; il faut donc croire que l'essence de la technique est épargnée.

Sous une forme travestie, Fabbri ne fait que reprendre la vieille thèse *bourgeoise et marxiste* – les deux épithètes ne sont pas nécessairement antinomiques – de la neutralité de la technique. A cette dernière, Jean-François Martos associe la science :

> « Ce ne sont nullement ces dernières [les capacités rationnelles et scientifiques] qui sont en cause en leur principe, mais plutôt leur statut mercenaire, et la dégradation rationnelle que leur impose cet état de servilité. L'aveuglement de la science n'est pas consubstantiel d'elle, mais le rictus qui montre qu'elle a vendu son âme au diable, et qu'elle préfère devenir le contraire d'elle-même plutôt que de rompre son pacte avec le pouvoir et avec l'argent. »

La société capitaliste marchande corromprait la neutralité essentielle de la science. Comme pour les marxistes orthodoxes, l'abolition du

capitalisme émancipera la science et lui permettra d'être égale à « elle-même » ; Martos ne précise cependant pas en quoi consiste l'identité essentielle de la science. Sans doute participe-t-elle de ce développement des forces productives qui a pour vocation de libérer les hommes.

Jean-Pierre Baudet évoque ainsi les premières « mesures nécessaires et suffisantes [à prendre] pour amorcer de façon décisive et irréversible le renversement de perspective » :

> « Un usage *enfin* non restrictif de la recherche scientifique, fusionnant de façon organique avec la production elle-même libérée et enrichie, aux fins d'automatiser *sans frein capitaliste* (maintien forcé de la main d'œuvre comme source unique de plus-value et de profit) l'ensemble de la production, et de réduire au niveau mondial le temps de travail mondial. » [51]

Au-delà de la neutralité de la science et de la technique, c'est donc le vieux mythe de la technologie libératrice qui est convoqué pour préparer les esprits à « la fin de la préhistoire humaine » (Marx, 1859). Il n'y a là rien de surprenant de la part de « théoriciens » qui fondent leurs positions sur un axiome : le travail est la forme suprême de l'aliénation, non pas le travail salarié ou servile spécifiquement, mais tout travail en tant qu'il répond à des besoins impérieux parce que vitaux, en tant qu'il relève de la « sphère de la nécessité ». Chez Baudet, ce mépris atteint une sorte de paroxysme que l'on mesure à sa stupeur devant « tout le mystère du plaisir » qu'un individu peut prendre dans son « travail ».

Les membres du groupe *Krisis,* dont les positions théoriques sont proches [52], ne cherchent pas à contourner la question technique, mais leur analyse manque de netteté. Ils n'abandonnent pas le projet de « conquête des moyens de production par les associations libres », mais jugent aussi nécessaire « la fermeture de toutes les branches de production qui ne servent qu'à maintenir […] la fin en soi délirante du

---

[51] Jean-Pierre Baudet, "Critique du travail marginal et de sa place dans l'économie spectaculaire", 17 juin 1976. Dans le texte qui suit intitulé "Vingt-six ans après" [18 juin 2002], Baudet ne revient pas sur ces mesures.

[52] A ceci près, entre autres, que le travail est pour eux « la forme d'activité spécifique au capitalisme ». Voir *Les Habits neufs de l'Empire*, op. cit., et *Manifeste contre le travail*, Paris, Léo Scheer, 2002.

système de production marchande ». Ils soutiennent que, « une fois soustraites aux impératifs capitalistes du travail, les forces productives modernes étendront massivement le temps libre de tous », mais estiment qu'une « infime part de la technique dans sa forme capitaliste » seulement sera reprise. Aux yeux de Jaime Semprun, leur opinion nuancée témoigne de trop de complaisance envers les techniques de la société industrielle [53].

En dépit de leurs désaccords, les présumés « technophobes » sont convaincus que la technique n'est pas neutre ; que, dans le cadre de la société industrielle, c'est le système technique dans sa globalité qui doit être mis en cause ; et que les hommes n'ont rien à espérer de lui hormis la mutilation de leur vie et la dégradation irréversible de la nature.

Ce courant hétéroclite prolonge une tradition de réflexions critiques à propos de la technique dont les figures les plus marquantes ont été Lewis Mumford, Simone Weil, Jacques Ellul, Theodor Adorno et Max Horkheimer, Ivan Illich, Bernard Charbonneau, Günther Anders… soit autant d'auteurs de référence, mais non de révérence. Le renvoi à leurs écrits n'a pas pour objet de reconstituer après-coup une filiation fictive, ou de s'inscrire dans une généalogie de pensée qui remonterait à de très putatifs pères fondateurs. Il s'agit plutôt de replacer dans une perspective historique critique les discours et les actes anti-technologiques et anti-progressistes. La période où naît et se développe la société industrielle représente à ce titre un moment crucial. On peut notamment citer l'imposant travail effectué par Christopher Lasch sur les mouvements anti-progressistes européens et américains du XVIIIe au XXe siècle [54]. De leur côté, *Les Amis de Ludd* rappellent que les ouvriers de la première phase du capitalisme industriel résistaient violemment au machinisme. Le

[53] Cf. le débat entre Anselm Jappe et Jaime Semprun dans les colonnes de la revue *Nouvelles de nulle part* n°4, septembre 2003, et n°5, avril 2004.

[54] Lasch, *Le Seul et vrai paradis*, op. cit. Le n° 2 de la revue *In Extremis*, été 2002, publie de longs extraits de *Pierres de Venise* (1853) où John Ruskin compare le travail de l'ouvrier d'industrie à celui de l'artisan.

mouvement des luddites britanniques était « essentiellement conservateur [et visait] à préserver ce qui existait » [55]…

L'héritage orwellien

ou « socialisme intellectuel » versus « socialisme ouvrier »

Le désir de retrouver la même sensibilité anti-progressiste dans le passé explique, pour une part, l'intérêt porté à la vie et à l'œuvre de George Orwell. L'homme est plus connu comme pamphlétaire dénonçant les totalitarismes que comme essayiste socialiste impénitent. En traduisant et publiant tous les écrits d'Orwell, les Editions de l'Encyclopédie des Nuisances, associées à Ivréa, ont tiré de l'oubli ce volet important de sa réflexion politique ; et Jean-Claude Michéa, philosophe propagandiste de l'œuvre de Lasch, a ainsi pu se livrer à son exégèse [56].

Le moins que l'on puisse dire, c'est que les positions défendues par Orwell étaient singulièrement provocantes. Ainsi, en 1937, il n'a pas craint de soutenir :

> « Il y a une génération, tout individu doté d'intelligence était d'une certaine façon révolutionnaire. Aujourd'hui, on serait plus près de la vérité en affirmant que tout individu intelligent est réactionnaire. » [57]

Ce propos volontairement outrancier ponctue une analyse critique de l'idéologie du progrès et du culte de la « mollesse », mais aussi une méditation destinée à élucider une énigme : pourquoi « le socialisme a si mauvaise presse ? », pourquoi détourne-t-il « de lui ceux qui devraient

---

[55] Mandosio, *Après l'effondrement*, op. cit. Sur les luddites, voir notamment Kirkpatrick Sale, "Une brève histoire des luddites", *L'Ecologiste* n°5, automne 2001, François Jarrige, "Retour sur une histoire ignorée : la résistance ouvrière au progrès technique", *L'Ecologiste*, avril-mai-juin 2004 ; et pour une approche critique du point de vue « technophobe », le très argumenté article de deux « amies de Némésis », Louise Lalanne et Meryem Bent Ali, "Le passé composé", 19 décembre 2002.

[56] Jean-Claude Michéa, *Orwell, anarchiste tory* (1995), *L'enseignement de l'ignorance* (1999), *Impasse Adam Smith* (2002), *Orwell éducateur* (2003) aux éditions Climat.

[57] Orwell, *Le Quai de Wigan* [1937], Champ Libre/Ivréa, 1982, p. 227.

s'unir pour assurer son avènement ? » Pour comprendre la réponse qu'ébauche Orwell dans ces pages, il faut revenir à la distinction fondamentale qu'il effectuait entre deux formes de socialisme : le socialisme ouvrier d'une part, le socialisme intellectuel, d'autre part [58].

Le premier procède « des dispositions éthiques engendrées par la condition ouvrière », en l'occurrence, de la haine du pouvoir et des privilèges, du culte de la solidarité et de la générosité, et d'un profond désir de justice sociale, de liberté et d'égalité. Il exprime des exigences morales radicales fondées sur l'expérience vécue du « despotisme d'entreprise ». Le second repose sur des « constructions conceptuelles rigoureuses », des théories froides élaborées indépendamment des « impératifs de la morale ». Cet amoralisme justifié au nom de la « nécessité historique » et des réquisits de la recherche scientifique, reflète, selon Orwell, quelques traits majeurs de la mentalité des intellectuels et des membres de la classe moyenne : « l'indifférence à l'expérience vécue », l'exaltation de la raison technico-scientifique, et la fascination à l'égard de ce pouvoir dont la bourgeoisie les frustre. De leur point de vue, « l'action droite consiste à pousser l'histoire dans la direction qui est déjà la sienne », celle du nécessaire Progrès ; tandis que, pour les prolétaires, elle suppose l'obéissance à un « code moral ».

On note que cet antagonisme recoupe une antinomie déterminante : celle qui est présumée dissocier le *vécu* du *conçu*, le *conçu* étant conçu comme négation du vécu, comme théorie abstraite, sèche, désincarnée. Même si on ne peut pas raisonnablement faire des « anti-industrialistes » les héritiers directs du socialisme ouvrier, il y a dans le clivage qui les oppose aux néo-situationnistes plus ou moins orthodoxes, des attendus qui renvoient à cette fausse alternative. Ainsi, parmi les reproches majeurs que les seconds adressent aux premiers, le plus rédhibitoire est d'avoir abandonné le terrain de la théorie, un geste qui, à leurs yeux équivaut à une désertion devant l'ennemi.

[58] Lire également les écrits d'un auteur polonais qui fut sans doute le premier à relever cette opposition. Jan Waclav Makhaïski [1866-1926], *Le socialisme des intellectuels*, traduction et présentation d'Alexandre Skirda, Les Editions de Paris, 2001. Dans *La ferme des animaux* de George Orwell, les intellectuels socialistes sont merveilleusement illustrés par les cochons.

L'accusation est récurrente : Maximilien Fabbri raille René Riesel qui prétend « s'en remettre à ses seuls sens pour comprendre la nature véritable de la désolation présente » [59] ; et il croit utile de rappeler, en termes voilés, le vieux présupposé platonicien : « Cela fait plusieurs millénaires que toute raison se construit sur une certain méfiance devant la sensorialité ». Jean-Pierre Baudet condamne également « l'abandon total de la théorie » : « Aucune technique ne remplacera la théorie dans le moment révolutionnaire ». On croirait entendre Marx vitupérant ses adversaires socialistes « nuls en théorie ». Le blâme n'est pas de nature à troubler les « anti-industrialistes ».

Au contraire : dans sa polémique avec Anselm Jappe, Jaime Semprun rappelle que la « théorie révolutionnaire » se conçoit lorsqu'il existe un fort mouvement social qui souhaite comprendre la réalité sociale afin de savoir où « l'attaquer pour la transformer ». Or ce mouvement s'est éteint il y a une trentaine d'années, et, depuis :

> « La plupart de ceux qui se sont réclamés de la "théorie révolutionnaire" [...], non seulement n'en ont rien fait, [...] mais s'en sont surtout servi pour se protéger de la perception de la réalité, jusqu'à s'enfermer dans un délire parfaitement cohérent. » [60]

On pourrait ajouter que l'exercice effréné de la raison critique en vase clos leur permet de compenser, sur le terrain de la théorie, les frustrations qu'ils accumulent sur celui de l'action.

L'échec patent du mouvement ouvrier autonome tient à plusieurs facteurs combinés. Parmi ceux-ci, on ne doit pas sous-estimer sa dénaturation consécutive à l'absorption du socialisme ouvrier par son avatar frelaté, le socialisme intellectuel, et le rôle joué par le marxisme dans cette « expropriation ».

---

[59] Fabbri, « Correspondances échangées. », op. cit. ; René Riesel, op. cit.

[60] Semprun, "Le fantôme de la théorie", *op. cit.* Dans sa réponse à Semprun, Jappe, qui concluait son livre sur Guy Debord en soulignant la nécessité d'une « nouvelle théorie critique » d'où devrait découler la « praxis », ne comprend manifestement pas ce déni de théorie.

> « C'est Marx qui sera l'artisan principal de la pénétration dans le mouvement ouvrier et socialiste des idées de la centralité de la technique, de la production, de l'économie. » [61]

Après leur enrôlement dans les « forces du progrès », les ouvriers ont été, principalement à la suite de la crise de 1929, intégrés dans la logique du capitalisme, de sorte que, aujourd'hui et rétrospectivement, la lutte des classes constitutive du capitalisme apparaît comme faisant partie « de la dynamique inhérente au mouvement de valorisation du capital » [62]. Après trois décennies de crise, la condition des travailleurs salariés s'est notablement dégradée au point qu'on en arrive à la situation désespérante résumée ainsi par Semprun :

> « Jamais la nécessité d'une transformation totale des rapports sociaux n'a été aussi évidente. Mais qui la voit ? Et surtout qui se bat effectivement pour un tel programme ? » [63]

La question de la « tradition » dans l'optique d'un changement social radical

C'est vraisemblablement le règne de la désillusion et de la désolation confondues qui encourage le retour en arrière, à cette période anté-industrielle où les jeux ne semblaient pas encore faits. Certains « technophobes » tendent à idéaliser cette époque hypothétique et entreprennent une démarche nostalgique qui a pour but de reconnaître dans les formes sociales antérieures les modes de vie et d'organisation auxquels ils aspirent. Les « primitivistes » cherchent leur « âge d'or » à l'aube de l'histoire de l'humanité ou dans les sociétés primitives étudiées par des anthropologues comme Marshall Sahlins et Pierre Clastres.

Debord dénonçait déjà ce type de projection dans un passé mythique. En 1972, il écrivait à l'un de ses correspondants :

---

[61] Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, Paris, Seuil, 1996. Même idée chez Jacques Ellul, *La Technique ou l'Enjeu du siècle* [1954], Paris, Economica, 1990.

[62] Position défendue par le groupe Krisis, *Manifeste contre le travail*, op. cit.

[63] Semprun, *Dialogues sur l'achèvement des temps modernes*, op. cit.

« Il est vrai qu'il y a, dans un côté du révolutionnaire actuel, un aspect "regret de l'âge d'or", qui n'est pas formellement énoncé, mais que l'on peut sentir […]. Il faut le critiquer, surtout si l'on estime que les conditions actuelles de vie – se détériorant – risquent de renforcer cette réaction affective. » [64]

Trente ans plus tard, Martos reconduit le jugement :

« Car dans la résistance à la frénésie de changement de la société capitaliste marchande, on verra se multiplier les positions de repli sur un passé imaginaire, et il faudra s'opposer à elles comme aussi à l'ennemi principal. »

La critique vaut pour ceux qui, comme les primitivistes, croient à la réversibilité des processus historiques et par conséquent à la possibilité de recouvrer cet « âge d'or ». Elle ne se justifie pas quand le passé est interrogé pour réexaminer la problématique du changement social. Lorsqu'elle vise indifféremment les deux démarches, elle exprime un préjugé de nature historiciste et téléologique, le même qui faisait dire à Lénine :

« Que l'homme primitif obtenait tout ce dont il avait besoin comme un don gratuit de la nature est une fable idiote. Il n'a jamais existé d'Age d'or, et l'homme primitif était absolument écrasé par le fardeau de l'existence, par les difficultés du combat contre la nature. » [65]

Si, pour un marxiste conséquent, il existe un âge d'or de l'humanité, il se situe bien évidemment dans le futur. Aussi, Lalanne, Martos, Fabbri… brocardent-ils ces « technophobes » qui trouvent tous leur « paradis socialiste » « dans le passé indéfini de la préhistoire, dans un Moyen Age déraisonnable ou dans un XVIIIe siècle raisonnable ». Leur ironie montre qu'ils demeurent prisonniers de la philosophie progressiste de l'histoire, ce qui, au moins, leur permet de ne pas désespérer de l'avenir !

D'un avenir placé sous les auspices du capitalisme *high tech*, les « anti-industrialistes » n'attendent aucun effet émancipateur ; ni même d'un « dépassement du capitalisme » puisque, conformément à la trajectoire suivie depuis le début de l'ère industrielle, cela signifierait toujours plus de technologie ou de néotechnologie, toujours plus de désolation et

[64] Cité en exergue par Louise Lalanne dans son article "Le passé composé", *op. cit.*
[65] Lénine cité par A. Schmidt, *The concept of nature in Marx*, London, NLB, 1973.

d'artificialisation de la vie[66]. Dans ces conditions, la seule stratégie envisageable consiste à sauvegarder ce qui peut et mérite de l'être. Cette solution désespérée prend l'allure d'une défense de la « tradition » inadmissible aux yeux des gardiens de l'orthodoxie révolutionnaire. Jappe rappelle que, dans ses premiers écrits, Debord assignait comme tâche à la critique sociale, le combat contre « le vieux ». Il était alors convaincu que la « mission historique secrète du mouvement prolétarien [était de] détruire les restes pré-capitalistes [et d'] imposer ainsi la logique pure du capital ». Pour lui, comme pour Marx et Lukacs, il fallait dissoudre les « anciens liens » qui donnaient aux hommes « la sécurité et la plénitude résultant de l'appartenance à un état » afin de « former l'individu libre qui n'est plus déterminé par ces appartenances ». En bref, il fallait aider le capitalisme dans son entreprise d'éradication de la « tradition ».

Les revirements tardifs de Marx et Debord

Marx a effectivement défendu ce type de position, et de manière particulièrement abrupte, en 1853, à propos de la colonisation de l'Inde par les Britanniques. Après avoir souligné les atrocités commises par les colonisateurs, il ajoute ce commentaire froid :

> « L'Angleterre a une double mission à remplir en Inde ; l'une destructrice, l'autre régénératrice – l'annihilation de la vieille société asiatique et la pose des fondements matériels de la société occidentale en Asie. Il est vrai que l'Angleterre, en provoquant une révolution sociale en Hindoustan, était guidée par les intérêts les plus abjects et agissait d'une façon stupide pour atteindre ses buts. Mais la question n'est pas là. Il s'agit de savoir si l'humanité peut accomplir sa destinée sans une révolution fondamentale dans l'état social de l'Asie. Sinon, quels que fussent les crimes de l'Angleterre, elle fut un instrument inconscient de l'histoire en provoquant cette révolution. »

---

[66] Pour avoir un avant-goût des projets mijotés par les savants dans le chaudron de la technoscience, lire les derniers chapitres de l'essai de Taguieff *Sur le progrès* (op. cit., 2001), ou le dernier chapitre, intitulé "vers une civilisation post-humaine ?", du livre d'André Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Paris, Galilée, 2003.

En 1967, Albert Meister, économiste marxiste, tenait des propos similaires :

> « L'aventure coloniale a été incomplète dans ses effets de changement social, et les sociétés africaines seraient actuellement en meilleures chances de "partir" si l'exploitation coloniale avait, à son bénéfice immédiat, mais à leur bénéfice futur, fait le pénible travail de destruction des structures sociales traditionnelles et le douloureux accouchement d'hommes psychologiquement libres et socialement disponibles pour la construction de la société nouvelle. » [67]

Il est permis de douter que les hommes déculturés des anciens pays colonisés constituent la « personnalité de base » (Linton et Kardiner) idéale pour construire une communauté libérée. L'observation s'applique également aux « hommes libres de toute appartenance », incapables de donner le moindre sens à leur existence, que le capitalisme génère sans compter dans les sociétés industrielles. Selon Castoriadis, dans *La montée de l'insignifiance :*

> « Le capitalisme n'a pu fonctionner que parce qu'il a hérité d'une série de types anthropologiques qu'il n'a pas créés et n'aurait pas pu créer lui-même. »

Or aujourd'hui, il détruit ces types d'êtres humains et se révèle incapable de « fabriquer [celui] nécessaire à son fonctionnement continué » (*ibidem*). Cela tient peut-être au fait que, à présent, sa reproduction élargie exige moins des travailleurs modèles que des consommateurs disposés à acheter n'importe quoi à n'importe quel prix : en clair, il s'agit de « produire un individu flottant, ouvert à toutes les pressions consommatoires » [68].

Selon Jappe, Debord, dans les dernières années, quand il aura constaté que la destruction de toutes les « vieilleries » par le « spectacle » signifie le parachèvement du capitalisme « sans que cela facilite le moins du monde

---

[67] Marx, articles dans le *New York Daily Tribune* des 25 juin et 8 août 1853 ; Albert Meister est cité par Latouche dans *Faut-il refuser le développement ?*, op. cit.

[68] Michéa, *L'enseignement de l'ignorance*, op. cit. Sur la question du type de personnalité produit par le système, cf. également Dany Robert Dufour, *L'art de réduire les têtes*, op. cit., Anselm Jappe, *L'Avant-garde inacceptable*, Paris, Léo Scheer, 2004, et Christopher Lasch, *La culture du Narcissisme*, Castelnau-le-Lez, Climats, 2000.

le projet révolutionnaire », ne se déclarera plus « partisan de l'oubli ». Jappe commente :

> « On a effectivement pu assister à l'ouverture de voies nouvelles et à l'abandon des modes traditionnels, non pas pour délivrer la vie des individus de liens archaïques et étouffants, mais plutôt pour abattre tous les obstacles à la transformation totale du monde en marchandise ».

Debord en conclura que « le passé, imparfait et parfois exécrable, devient alors un moindre mal et mérite d'être défendu » [69].

A la fin de sa vie, Marx également revoit sa position sur la question centrale de la théorie de l'histoire dans des termes comparables. Alors que ses écrits antérieurs sur le sujet ne prêtaient guère à confusion, en 1877, dans une lettre adressée à un sociologue russe, il reproche à certains de ses lecteurs d'avoir métamorphosé :

> « [mon] esquisse de la genèse du capitalisme dans l'Europe occidentale en une théorie historico-philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés, pour arriver, en dernier lieu, à cette formation économique qui assurera, avec le plus grand essor du pouvoir productif du travail social, le développement le plus intégral de l'homme. »

Quatre ans plus tard, il défend le même point de vue dans sa correspondance avec la socialiste russe Vera Zassoulitch : cette dernière souhaitait savoir si, comme l'affirmaient les « marxistes » russes au nom de Marx et de son socialisme « scientifique », les communautés paysannes traditionnelles devaient être détruites, et les paysans, expropriés et transformés en prolétaires, parce que la Russie ne pouvait éviter de « passer par toutes les phases de la production capitaliste ». Marx lui répond que « la "fatalité" de ce mouvement est […] expressément restreinte aux pays de l'Europe occidentale » et que la Russie peut faire l'économie de la transition capitaliste en s'appuyant précisément sur cette communauté rurale [le *mir* et *l'obscina*], « élément régénérateur de la société russe et élément de supériorité sur les pays asservis par le régime capitaliste ».

---

[69] Jappe, *Guy Debord*, op. cit., p. 224.

Dans son *Apologie pour l'insurrection algérienne,* Jaime Semprun ne manque pas de faire référence à cet échange, et de rappeler que, pour Marx alors, « l'élimination du capitalisme ne pouvait aller sans « un retour des sociétés modernes à une forme supérieure d'un type "archaïque" de la propriété et de la production collectives » [70]. Il n'est donc plus question de faire table rase du passé, mais :

> « de repérer et explorer les pistes anciennes que les progressismes avaient bouchées, [d'] essayer de se réapproprier seul ou collectivement les savoir-faire élémentaires anéantis par l'industrialisation. »

> « de retrouver l'ensemble des possibilités qui ont elles-mêmes disparu avec le monde d'hier et qui rendaient possibles ou, tout au moins, concevables son amélioration et son dépassement. » [71]

Par rapport à la conception traditionnelle de la révolution, les révisions tardives de Marx et Debord comme les positions des anti-industrialistes opèrent un retournement complet. Assez curieusement, la problématique du changement radical de société se définit à présent en des termes formellement comparables à ceux utilisés par Albert O. Hirschman lorsqu'il confronte diverses thèses relatives aux rapports entre le capitalisme et la culture [72].

---

[70] Semprun, *Apologie pour l'insurrection algérienne*, Paris, éd. EdN, 2001.

[71] Respectivement René Riesel, *Déclarations sur l'agriculture transgénique et ceux qui prétendent s'opposer*, Paris, EdN, 2000 ; Jean-Marc Mandosio, *Notes de lecture*, bulletin n°10, novembre 1999. A propos de l'idée de réappropriation, cf. la deuxième partie de la brochure de Bertrand Louart, *Quelques éléments d'une critique de la société industrielle*, Paris, juin 2003. Dans leurs interventions autour du *Mythe du développement*, Castoriadis et Edgar Morin défendent des positions assez proches, *op. cit.* Lire également le livre de Georges Lapierre, *Le Mythe de la raison*, Paris, L'Insomniaque, 2001, dont la première partie se réfère aux modes traditionnels de vie et d'organisation des communautés indiennes du Chiapas. Dans *Que la crise s'aggrave !*, François Partant soutient que le modèle d'une société libérée de la dictature de l'économie « n'est certainement pas à attendre d'un dépassement du capitalisme. Il est à chercher bien en deçà : dans ces sociétés dites primitives qui définissaient les besoins à satisfaire avant tout effort de production », *op. cit.* On trouve un point de vue similaire chez Arundhati Roy, *L'écrivain-militant*, Paris, Gallimard, 2003

[72] A. O. Hirschman, *L'économie comme science morale et politique*, Paris, Gallimard-Seuil, 1984.

Comment sortir du capitalisme ?

Le retournement de la problématique de Hirschman

Au centre de sa réflexion, Hirschman pose le problème de l'aptitude du capitalisme à s'accommoder de valeurs traditionnelles ou à générer ses propres valeurs sans lesquelles aucune cohésion sociale n'est concevable. Lui-même ne répond pas explicitement à la question ; il s'en tient pour l'essentiel à une présentation critique et méthodique des principaux points de vue antagonistes défendus à ce propos depuis le XVIIIe siècle. L'examen de ces différentes rhétoriques le conduit à distinguer quatre thèses susceptibles d'être combinées sur le mode binaire, que ce soit par relation de convergence ou d'opposition :

1. la thèse du doux commerce
2. la thèse de l'autodestruction
3. la thèse des entraves féodales ou entraves de la tradition
4. la thèse des atouts féodaux ou atouts hérités de la tradition.

Selon *la thèse du doux commerce,* développée au XVIIIe siècle par des auteurs comme Montesquieu, James Steuart, David Hume, Adam Smith, la quête systématique de l'intérêt privé a des effets bénéfiques sur la société civile. Au XIXe siècle, les ravages provoqués par la révolution industrielle la rendent difficilement soutenable. Elle s'efface pour laisser la place à la thèse radicalement contraire de *l'autodestruction* (Marx, Polanyi, Horkheimer,…) : en se développant, le capitalisme saperait les valeurs morales sur lesquelles il est édifié, que ces valeurs lui soient consubstantielles ou qu'elles lui aient été léguées par la tradition. En toute logique, cette thèse autorise la prédiction de l'implosion de la société capitaliste. Mais ce dernier ayant surmonté la grande crise de 1929, certains auteurs en ont déduit que le capitalisme conservait des époques antérieures la morale indispensable à sa reproduction élargie – une idée que l'on trouve notamment chez Castoriadis. La thèse dite des *atouts féodaux*, version édulcorée de la précédente, est rejetée par ceux qui, n'osant plus s'autoriser

de la thèse du doux commerce, préfèrent la « camoufler » sous un autre habillage théorique : la *thèse des entraves féodales*. Le capitalisme n'aurait pas été suffisamment puissant pour éradiquer les forces sociales traditionnelles et imposer son ordre, de sorte que, entravé par la « tradition », il n'a pu exprimer pleinement la dynamique qu'il recèle.

Les cloisons qui séparent ces différentes thèses ne sont pas étanches. Hirschman est le premier à en convenir : sur un plan strictement logique, il fait bien jouer une opposition binaire entre deux couples théoriques – « doux commerce » – « entraves féodales » *versus* « autodestruction » – « atouts féodaux » – mais il admet aussi que l'on puisse défendre deux thèses *a priori* contradictoires. Ainsi repère-t-il chez Marx la thèse de l'autodestruction et celle des entraves du féodalisme. C'est précisément son intérêt : en raison de son caractère dialectique, elle permet d'établir un lien entre les deux problématiques opposées : celle de la perpétuation du capitalisme et celle de son dépassement / anéantissement.

Les marxistes estiment que les « contradictions » mortelles du capitalisme sont inhérentes à son mode de structuration et de développement, autrement dit, qu'elles sont inscrites dans sa base économique et non dans ses superstructures. La suppression des entraves féodales ne saurait donc saper « de l'intérieur les fondements moraux de l'économie de marché » ; elle contribue néanmoins à l'entreprise d'autodestruction en laissant le champ libre à la dynamique d'accumulation du capital, accélérant ainsi le cours de l'histoire et précipitant la venue du moment où le système capitaliste, incapable de surmonter ses contradictions internes, devra disparaître pour laisser la place à un autre mode de production nécessairement supérieur. Ce type de raisonnement pousse Marx à se déclarer favorable au libre-échange et à la colonisation de l'Inde, de la Californie, du Texas, de l'Australie, de l'Algérie.

Dans cette optique, la « tradition » « pré-capitaliste » constitue une entrave autant au plein épanouissement du capitalisme qu'à l'instauration d'une « société libérée ». La bourgeoisie a, pour mission historique, la création des conditions aussi bien matérielles que « psychologiques » de l'avènement de cette dernière. C'est ce présupposé que les

« technophobes », et à sa manière le dernier Debord, récusent. Il ne s'agit pas pour eux de revenir à une « tradition » hypostasiée, pétrifiée ; mais de se réapproprier les formes de vie « moins réifiées » du passé pour résister à la « cage de fer » de la société industrielle, et, dans le meilleur des cas, pour inventer de nouveaux types de socialité qui, comme le dit Theodore Kaczynski, offriraient aux hommes « la possibilité de mener à bien […] leur auto-accomplissement ».

Le capitalisme n'est donc pas une étape nécessaire ; il représente plutôt une entrave ; il ne s'agit pas de le dépasser, mais de l'anéantir.

Pédagogie des catastrophes ou crise de la conscience critique ?

Le mouvement ouvrier ne constituant plus une menace sérieuse pour la survie du capitalisme, ce dernier exerce une hégémonie sans partage sur le monde, et la question de son dépassement ou de son anéantissement se pose dès lors en des termes singulièrement simplifiés : va-t-il ou non imploser de lui-même sous le poids de ses propres « contradictions » ? Ceux qui n'aspirent pas à un changement radical et s'accommodent fort bien du capitalisme réellement existant, ont tendance à « se masquer les aspects les plus pénibles de la réalité », et à se réfugier dans la dénégation pour ne pas devoir admettre la possibilité du « risque de fin du monde » [73]. A l'opposé, parmi ceux qui souhaitent le renversement de l'ordre existant, il en est qui, prenant leur désir pour la réalité, annoncent régulièrement l'arrivée imminente de la grande crise qui balaiera un système indifférent à leur rhétorique révolutionnaire. A leurs yeux, elle est à la fois nécessaire, c'est-à-dire inscrite dans l'essence du capitalisme, et souhaitable. Dans les deux cas, le doute est permis.

L'histoire prouve que le capitalisme dispose de capacités d'adaptation insoupçonnées et insoupçonnables depuis le XIX[e] siècle, si bien que certains en viennent aujourd'hui à désespérer de son effondrement,

[73] Cf. Christian Carle, *Du risque de fin du monde et de sa dénégation*, Paris, Les Editions de la Passion, 2004.

d'autant que rien apparemment ne le laisse augurer [74]. D'autres pourtant sont convaincus que nous vivons actuellement « l'effondrement de notre civilisation », que la société marchande est dans sa « phase d'agonie » [75]. Un tel diagnostic paraît hâtif et fondé, comme l'observe justement Fabbri, sur une confusion entre d'une part, l'effondrement d'« un grand nombre d'équilibres, naturels et sociaux » provoqués par la « société industrielle » et d'autre part, l'effondrement de cette dernière :

> « Ce n'est pas, malheureusement, le capitalisme qui est en train de s'effondrer, ou du moins il ne s'effondrera pas par ce biais-là ; et c'est pourtant son effondrement et lui seul qui nous intéresse, parce que lui seul mettra fin à toutes les autres misères. »

Fabbri attend donc l'heureux dénouement de la crise fatale qui doit inéluctablement advenir [76]. Il fait songer à ces marxistes dont se moquait Adorno :

> « Constamment tentés, au nom de la "tendance objective" de l'histoire, de se faire les avocats de [la barbarie en marche] et, dans un mouvement de désespoir, d'attendre que le salut vienne de l'ennemi mortel qui, en tant qu'il est l' "antithèse", finira bien par contribuer de façon mystérieuse et aveugle à faire que les choses se terminent bien. » [77]

Pour les membres du groupe *Krisis,* nous serions déjà dans cette crise. Leur argumentation s'appuie sur une analyse rigoureuse de l'évolution récente du capitalisme. Avec la « victoire de [ses] formes les plus développées », tout se passe comme si « le capitalisme coïncidait avec son concept » et se trouvait désormais confronté à ses seules « contradictions ».

---

[74] Jusqu'à présent, le capitalisme est parvenu à assurer sa pérennité en faisant jouer le processus de « destruction créatrice » dont parlait Schumpeter. Deux « soixante-huitards » désabusés l'ont constaté : « » C'est la bourgeoisie moderniste et non le prolétariat, ni aucun sujet révolutionnaire de substitution, qui s'est vite révélée comme la seule force à pouvoir lier la contestation de l'ordre établi avec le projet de sa réorganisation ». F. Lonchampt et A. Tizon, *Votre révolution n'est pas la mienne*, Arles, Sulliver, 1999

[75] Semprun, *Dialogues*…, *op. cit.* : « Il est inutile d'abattre la société marchande : elle s'écroule sous nos yeux ». Riesel, 2003, op. cit. parle de « l'effondrement, chaotique, mais déjà durable, de la société industrielle ». Même diagnostic chez Guy Debord dans ses *Commentaires sur la société du spectacle*, *op. cit.*

[76] « Correspondances échangées. », *op. cit.*

[77] Theodor W. Adorno, *Minima moralia. Réflexions sur la vie mutilée* [1951], Paris, Payot, 1991.

Son triomphe absolu marque paradoxalement pour lui « le début de sa véritable crise ». Cette crise est une « crise de la forme-valeur elle-même » qui englobe la crise écologique, la crise de souveraineté des États-Nations, la crise du sujet, l'épuisement de la « société du travail », etc. Elle joue à l'échelle planétaire. Dans ce scénario, « l'autodestruction du capitalisme » ne constitue pas un événement nécessairement heureux : « la fin du capitalisme n'implique aucun passage garanti vers une société meilleure », écrit Jappe, et il juge plus probable le naufrage dans la barbarie ou l'anomie que l'émergence d'une forme de vie sociale libérée. En théoricien qui se respecte, il fonde son espoir d'une praxis émancipatrice mondiale sur le renouvellement de la critique sociale à partir de la lecture « ésotérique » de Marx que lui-même propose [78]…

Le doute mis sur l'issue d'une éventuelle crise générale du système pose le problème de l'après-capitalisme. Le fait que la crise survienne ou non semble plus dépendre de la dynamique propre au capitalisme que de l'action volontaire d'hommes disposés à l'éviter ou, au contraire, à la provoquer. Selon leurs anticipations, certains auteurs la redoutent, d'autres l'intègrent dans leur stratégie. Ceux-là ne jouent pas aux prophètes de malheur dans l'esprit de ce que Hans Jonas nommait « *l'heuristique de la peur* » : prédire la catastrophe future afin que tout soit entrepris pour qu'elle ne se produise pas. Pour eux, la crise ou la catastrophe peut être retardée, mais non reportée *sine die* : elle arrivera nécessairement, cependant elle peut avoir pour effet positif d'amener une prise de conscience.

De même que François Partant était convaincu que la crise allait « considérablement faciliter la remise en question radicale », Latouche croit

---

[78] Jappe, *L'Avant-garde inacceptable*, op. cit. ; *Les habits neufs de l'Empire*, op. cit. ; *Manifeste contre le travail* ; op. cit. ; *Guy Debord*, op. cit. ; *Les aventures de la marchandise. Pour une nouvelle critique de la valeur*, Paris, Denoël, 2003.
Dans *L'Avant-garde inacceptable*, Jappe écrit : « la société capitaliste s'écroule aussi bien toute seule, nous en sommes chaque jour les témoins. A présent, c'est le problème des alternatives qui est posé : qu'est-ce qui viendra quand le capitalisme aura implosé, laissant derrière lui un monceau de ruines ? Il s'agit de sauver une base pour des développements futurs, au-delà du nihilisme du capitalisme, afin que le capitalisme n'emporte pas l'humanité tout entière avec lui dans sa tombe. »

à la « pédagogie des catastrophes » [79]. Pour l'un ou l'autre, la prise de conscience apparaît comme une conséquence quasi mécanique de la crise ou de la catastrophe. Rien n'est moins sûr, Castoriadis s'interrogeait :

> « Est-ce qu'une catastrophe quelconque - écologique, par exemple - amènerait un réveil brutal, ou bien plutôt des régimes totalitaires ? Personne ne peut répondre à ce type de questions. » [80]

Si l'abolition du capitalisme devait être l'aboutissement d'un puissant mouvement social, il n'y aurait pas lieu de s'inquiéter outre mesure de son au-delà dans la mesure où les conditions subjectives requises pour la destruction du monde moderne seraient mobilisables pour sa reconstruction « sur d'autres bases » [81]. Mais, en l'état actuel des consciences, la fin de la société industrielle ne peut venir que d'elle-même de sorte que l'après se trouve subordonné à une question déterminante :

> « Dans quel état seront les hommes, dans quel état sont-ils déjà, après tout ce qu'ils s'épuisent à s'infliger ? » (Semprun, "Le fantôme de la théorie")

Pour Mandosio également, le problème de la crise ou de l'effondrement du système présent ne se pose pas en termes économiques, écologiques ou sociaux, mais au niveau de l'état général de conscience de l'humanité, et plus particulièrement de quatre fondements de la civilisation : le temps, l'espace, la raison, et l'idée d'humanité. Selon cet auteur, c'est l'espèce humaine elle-même que le déferlement néo-technologique met en danger, et elle ne peut résister à cette menace qu'à proportion de la part d'humanité dont la société industrielle ne l'a pas encore dépossédée [82].

---

[79] Partant, *Que la crise s'aggrave !*, op. cit. Cf. l'intervention de Serge Latouche dans le débat "Pour ou contre la pédagogie des catastrophes", *La décroissance* n°20, mars 2004. Même idée exprimée dans *Le Mythe du développement* par James P. Grant et Edgar Morin. Pour une critique de cette thèse, voir Mandosio, *Dans le chaudron du négatif*, op. cit.

[80] Castoriadis, *La montée de l'insignifiance*, op. cit.

[81] Mandosio sait très bien que rares seraient ceux disposés aujourd'hui à se rallier à un mouvement qui aurait la désindustrialisation pour mot d'ordre. Cf. *Dans le chaudron du négatif*, op. cit.

[82] Mandosio, *Après l'effondrement*, op. cit.

L'ultime recours pour éviter le suicide de l'espèce réside donc dans la prise de conscience des multiples risques majeurs – écologiques, psychiques, biologiques, sociaux, politiques, culturels – que le règne totalitaire de la marchandise et de la technoscience fait courir à l'humanité. Pour éviter que cette dernière ne sombre dans la barbarie ou dans le néant, il faut donc impérativement réveiller les consciences. Peu de temps avant sa mort, Castoriadis déclarait :

> « Je ne peux évidemment pas savoir si tout cela suffit pour inverser la situation. Ce qui est certain, c'est que ceux qui ont conscience de la gravité de ces questions doivent faire tout ce qui est en leur pouvoir – qu'il s'agisse de la parole, de l'écrit ou simplement de l'attitude à l'endroit qu'ils occupent – pour que les gens se réveillent de leur léthargie contemporaine et commencent à agir dans le sens de la liberté. » (*La montée de l'insignifiance*)

Sans quoi, s'il doit naître de l'*hybris* capitaliste un cauchemar planétaire, nous saurons qu'il aura été, pour une part, le résultat de notre démission.

Michel Barrillon
Aix en Provence, août 2004.



2008

Regards croisés sur les Luddites et autres briseurs de machines

La place de la technique dans la problématique du changement social

« Ceux qui nous traitent de “briseurs de machines”,
nous devons les traiter en retour de “briseurs d’hommes”. »

Günther Anders, “Briseur de machines ?”, 1987.


Drawn from Life by an Officer
THE LEADER OF THE LUDDITES
Pub.d May 1812 by Mess.rs Walker and Knight, Sweetings Alley, Royal Exchange.

Pour une relecture de la Révolution industrielle

Récemment, en l'espace d'une année, sans concertation, des maisons d'édition françaises ont publié quatre ouvrages portant sur la destruction de machines [1]. Jusqu'alors, les éditeurs, reflétant en cela les préoccupations de la majorité des historiens, ne s'étaient guère intéressés aux révoltes ouvrières contre les machines à l'aube de la Révolution industrielle. Cela tenait essentiellement au fait que ces mouvements étaient perçus comme la manifestation d'un « obscurantisme technologique », une réaction archaïque au regard d'une dynamique historique présumée placée sous les auspices du « Progrès ». Les manuels d'histoire en témoignent : ainsi, quand les faits en question ne sont pas purement et simplement ignorés, ils sont présentés comme un « *réflexe primitif* » [2].

Dans l'art de la dénégation, David S. Landes apparaît comme un virtuose : sur les quelque 750 pages d'un livre consacré à la naissance et à l'essor du capitalisme industriel, il ne dit rien des troubles sociaux qui ont marqué les débuts de l'industrie textile en Angleterre dans les premières décennies du XIXe siècle. À ses yeux : « *la Révolution industrielle puis le mariage de la science et de la technique sont l'apogée de millénaires de progrès industriel* ». Et cette acmé ouvre une nouvelle ère d'expansion indéfinie avec l'amorce d'un « *progrès cumulatif de la technique et de la*

---

[1] Dans l'ordre de publication : un recueil d'articles traduits de l'espagnol, publié par *Les Amis de Ludd, Bulletin d'information anti-industriel*, Petite Capitale, Paris, 2005 ; N. Chevassus-au-Louis, *Les briseurs de machines. De Ned Ludd à José Bové*, Seuil, Paris, 2006 ; V. Bourdeau, F. Jarrige, J. Vincent, *Les Luddites. Bris de machines, économie politique et histoire*, Ere, Maisons-Alfort, 2006 ; et K. Sale, *La révolte luddite. Briseurs de machines à l'ère de l'industrialisation*, L'Échappée, Paris, 2006.

[2] J.-P. Rioux, *La Révolution industrielle, 1780-1880*, Seuil, Paris, 1971, p. 182.

technologie, un progrès autonome » d'autant plus débridé que les préjugés et la tradition auront été écartés [3].

Même Paul Mantoux, qui pourtant disserte longuement sur le luddisme et autres formes de destruction de machines, utilise de manière récurrente l'épithète « suranné » pour qualifier les méthodes de production de l'industrie à domicile, les réglementations la régissant ou encore les arguments avancés par les ouvriers pour défendre leur métier [4].

Il faut croire qu'il est difficile de se départir de l'idée que ce qui est devait fatalement advenir. Et la plupart des historiens ne faillissent pas à la règle, si bien que, à travers leur regard nécessairement rétrospectif, ils ont tendance à apprécier les événements passés à l'aune du présent, et à justifier les verdicts rendus par l'histoire. Il n'est bien évidemment pas question ici d'imaginer ce qui se serait produit si les ouvriers de métier étaient sortis victorieux de leur combat contre le machinisme et le système de la fabrique. On notera toutefois au passage qu'ils sont parvenus à juguler pendant deux siècles un mouvement qui visait à leur imposer la dictature de la machine [5]. Il s'agit plutôt de comprendre les enjeux de ce conflit majeur qui marque la naissance du capitalisme industriel – un drame qui, avec le recul de l'histoire, apparaît comme le crime fondateur de notre civilisation.

---

[3] D. S. Landes, *L'Europe technicienne ou le Prométhée libéré. Révolution technique et libre essor industriel en Europe Occidentale de 1750 à nos jours*, Gallimard, Paris, 1975, p. 753. Il utilise le terme « luddisme » une seule fois, de manière plus ou moins métaphorique, p. 403. Sans doute par scrupule et pour éclairer le lecteur non averti, le traducteur prend la peine de définir le mot en faisant référence à « un certain Ned Lud qui avait brisé deux métiers à tisser en 1779 ».

[4] P. Mantoux, *La Révolution industrielle au XVIIIe siècle. Essai sur les commencements de la grande industrie moderne en Angleterre* [1927] Genin, Paris, 1973, p. 268, 274 et 424.

[5] Selon Lewis Mumford, les propagandistes du machinisme ont commencé à opérer dès le XVIIe siècle, afin de convertir les puissants autant à de nouvelles techniques qu'à un nouveau paradigme, une vision mécanisée du monde. Voir *Technique et civilisation* [1934], Seuil, Paris, 1950, p. 313 sq. La résistance des ouvriers de métier à ces pressions s'est traduite par la promulgation d'édits assurant la sauvegarde de leur qualification, principalement en Angleterre. Voir également P. Mantoux, *op. cit.* p. 270-271, 424, 428 ; K. Sale, *op. cit.*, p. 35-36 ; E. P. Thompson, *La formation de la classe ouvrière anglaise*, Gallimard & Seuil, Paris, 1988 [1963], p. 475, 477, 481-482.

Quelques indications sur l'ampleur de la résistance au machinisme

Énumérer tous les cas de bris de machines qui ont ponctué la formation du capitalisme industriel entre le XVII[e] siècle et la fin du XIX[e] siècle prendrait trop de place. Pour dire l'essentiel, on constatera que tous les pays ont été touchés : la Grande-Bretagne et la France bien entendu, mais aussi l'Allemagne, l'Espagne, la Suisse, les États-Unis, la Belgique, l'Autriche, la Roumanie, la Russie, la Turquie, la Chine, etc. Que la plupart des branches de l'activité industrielle ont été affectées : le textile majoritairement, ainsi que les scieries, la chapellerie, l'imprimerie, l'agriculture, l'industrie du tabac, les transports... Que ces destructions ne sont pas le fait de minorités actives : elles mobilisent massivement les travailleurs concernés et sont perpétrées le plus souvent ouvertement. Qu'elles bénéficient toujours de la compréhension sinon du soutien de la population – y compris la petite bourgeoisie, le clergé, l'aristocratie locale – qui perçoit les machines comme menaçant un ordre social et moral établi dont chacun, hormis les industriels, semble alors s'accommoder. Elles expriment chaque fois, autour de la question technique, un conflit irréductible entre, d'une part, l'organisation traditionnelle de la production des biens matériels et, d'autre part, le système de la fabrique et, au-delà, entre deux modes de vie radicalement opposés – l'un faisant jouer les réseaux de solidarité au sein de communautés, l'autre déstructurant les individus et les familles, sur le plan culturel et psychique. Et en règle générale, elles sont réprimées avec plus ou moins de violence par l'État [6].

Dans cette tendance générale, le mouvement des Luddites se singularise par : l'invocation de la figure mythique du « général Ned Ludd » ; son unité de lieu (trois régions textiles de la campagne anglaise : les tricoteurs sur

[6] Le fait que l'État recoure à la violence pour rétablir l'ordre ne constituait pas alors une nouveauté. Cependant, auparavant, il s'efforçait d'endiguer toute dynamique susceptible de bouleverser les structures sociales existantes. À présent, il lève au contraire les obstacles que la « tradition » oppose à la montée du capitalisme industriel. Il y eut la loi Le Chapelier en France (1791), et en Angleterre les Combinations Acts (1799-1800) de William Pitt qui interdisaient les coalitions, puis l'abrogation en 1809 de la législation qui protégeait les ouvriers de métier. Voir notamment V. Bourdeau *et al.*, *op. cit.*, p. 9, 24, 31, ainsi que K. Polanyi, *La grande transformation. Aux origines politiques et économiques de notre temps* [1944], Gallimard, 1983.

métier du Nottinghamshire, les tondeurs du Yorkshire et les tisserands du Lancashire) ; sa durée (agitation intense entre mars 1811 et janvier 1813, avec une réplique en juin 1816) ; l'efficacité de sa mystérieuse organisation (en raison de leur goût pour le secret, les historiens ne sont toujours pas parvenus à comprendre comment les Luddites pouvaient se mobiliser aussi rapidement et massivement pour mener une expédition de destruction) ; l'importance des dégâts occasionnés, des troubles à l'ordre et, par voie de conséquence, l'ampleur des moyens juridiques et militaires mobilisés pour le réprimer (le vote, le 5 mars 1812, d'une loi rendant la destruction de machines passible de la peine de mort, son application effective et l'envoi dans les « comtés luddites » de 12 000 soldats, soit plus que le corps d'armée dépêché au même moment sur le continent pour combattre les armées de Napoléon) ; l'évolution des revendications (de la défense du métier au nom de la tradition des droits accordés au cours des siècles passés [7] à la radicalisation politique), etc.

Appréciations divergentes sur la lucidité des Luddites

Dans les grandes lignes, les auteurs des ouvrages cités s'accordent sur la présentation des faits et leur interprétation. Ils expriment de manière plus ou moins appuyée une compréhension empathique pour les briseurs de machines, tout en s'efforçant d'être aussi rigoureux que possible. Contrairement aux historiens qui les ont précédés, ils placent la question technique au centre de leurs réflexions. Les renvois au présent leur permettent également d'introduire la dimension écologique. La plupart rompent radicalement avec le monde industriel.

Seul Chevassus-au-Louis pose le problème de la technologie dans les limites du système, sur le terrain de la démocratie représentative : il souhaiterait que les décisions en matière de technologie fissent l'objet de débats publics contradictoires au lieu d'être imposées au mépris de l'opinion publique. Sa proposition dénote une incompréhension du

---

[7] Ordonnance d'Édouard VI, *Statut élisabéthain des artisans*, *Charte de Charles II*… Voir les deux notes précédentes.

mode de fonctionnement de la « société technologique avancée », mais aussi du sens profond du luddisme : à savoir une lutte décisive dont l'enjeu immédiat est la maîtrise de la technique – sa conception et les modalités de son utilisation. Sur ce point, Kirkpatrick Sale n'entretient aucune illusion ; le parallèle qu'il effectue entre la première révolution industrielle et la « seconde » que nous vivons aujourd'hui [8], montre que, dans sa dynamique de « destruction créatrice », le capitalisme ne varie pas : il parvient toujours à imposer l'ordre technologique que requiert sa reproduction élargie.

Les historiens qui, par le passé [9], s'étaient attardés sur cet épisode de la Révolution industrielle souhaitaient réhabiliter les Luddites sans pour autant renoncer à leur vision progressiste de l'histoire ; ils éludaient la dimension technique pourtant centrale, pour mettre l'accent sur les aspects sociaux et culturels. Leurs travaux ont toutefois le mérite de montrer ce que les historiens libéraux cachent sous de froides statistiques : la cruauté du sort infligé aux victimes de l'industrialisation. Car la Révolution industrielle fut dramatique en ce qu'elle détruisit, en l'espace d'une génération, des modes de vie traditionnels, précipitant des centaines de milliers d'individus dans la misère et l'enfer des fabriques. Ces historiens rappellent la violence impitoyable avec laquelle les industriels ont imposé le système de l'usine à des enfants, des femmes et des hommes asservis par l'expropriation et la menace de la faim. Après avoir donné un effrayant aperçu du nouvel ordre productif auquel le capitalisme industriel naissant a donné le jour, Mantoux écrit :

> « Par ce mélange de dépravation et de souffrance, de barbarie et d'abjection, la fabrique présentait à une conscience puritaine la parfaite image de l'enfer. » [10]

---

[8] Dans son parallèle, Sale compare les deux révolutions industrielles sur six points : « la technologie imposée », « la destruction du passé », « la fabrication des besoins », « le supplice du travail », « l'État servile » et « la conquête de la nature » (K. Sale, *op. cit.*, p. 47-86 et 249-286).

[9] J. L. Hammond, B. Hammond (1911-1919), Eric J. Hobsbawm (1952) et Edward P. Thompson (1963) pour les principaux.

[10] P. Mantoux, *op. cit.*, p. 438.

Mantoux n'est pas pour autant magnanime envers les Luddites. Il leur reproche leur inintelligence, leur manque de clairvoyance, leur raisonnement à courte vue. En faisant « *obstacle au progrès* », ils agiraient « *contre l'intérêt général* » [11].

Le propos de Thompson est à l'opposé : il veut montrer que la classe ouvrière n'est pas née « *par un processus de génération spontanée* », mais qu'elle a participé à sa propre formation au cours de conflits qui ont amené les travailleurs « *à agir, à penser et à sentir* [...] *comme une classe* » [12]. Le luddisme a été un moment décisif dans ce processus historique. En fracassant des machines à grands coups de masse, les Luddites ne se livraient à aucun acte irréfléchi, aveugle, primaire. Thompson loue le sens de l'organisation de ces hommes rompus à la pratique de la clandestinité, leur humour et leur intelligence, leur maîtrise de la réflexion et de l'expression, leur instruction, et il leur reconnaît une remarquable perspicacité [13]. Plus loin, il écrit :

> « Car, en dépit de toutes les homélies adressées aux luddites (alors et par la suite) sur les conséquences bénéfiques des nouvelles machines ou de la "libre" entreprise – les luddites étaient de toute façon assez intelligents pour juger tout seuls de la valeur de ces arguments –, ce furent les briseurs de machines, et non pas les sermonneurs, qui en évaluèrent les effets à court terme de la manière la plus réaliste. » [14]

Une telle approche a heurté les préjugés des représentants de deux écoles historiques : les conservateurs et les marxistes orthodoxes. On pourrait les croire irréductiblement opposés. L'examen montre que, en réalité, tous communient dans le culte du Progrès, condamnent en conséquence les briseurs de machines, et soutiennent logiquement la même « *théorie progressiste des avantages de l'effondrement de la tradition* », Marx et les marxistes l'accommodant aux lois de la dialectique. En dépit de leurs divergences idéologiques, auteurs libéraux et penseurs dits révolutionnaires partagent la même conception de l'évolution des sociétés humaines, une

---

[11] *Ibidem*, p. 420.

[12] E. P. Thompson, *op. cit.*, p. 769.

[13] *Ibidem*, p. 490-491.

[14] *Ibidem*, p. 497.

vision de l'histoire dont Turgot avait dessiné la trame générale dans son *Tableau philosophique des progrès successifs de l'esprit humain* (1750) et qui condense pour l'essentiel l'imaginaire de la modernité.

Marx, anti-luddite apologiste du capitalisme

Pour Marx – et bien d'autres auteurs –, la substitution de la machine à l'outil dans le système de la fabrique signifie l'inversion du rapport entre l'ouvrier et l'instrument de travail :

> « Dans la manufacture et le métier, l'ouvrier se sert de son outil ; dans la fabrique il sert la machine. Là le mouvement de l'instrument de travail part de lui ; ici il ne fait que le suivre. » [15]

À lui seul, ce retournement explique le « *caractère aliéné des conditions de travail* » en usine : séparation du travailleur d'avec l'instrument de travail, expropriation de son savoir et savoir-faire, dépossession de soi et du produit de son travail, cristallisation de la science dans la machine, soumission complète du travailleur au moyen de travail, etc. L'aliénation des prolétaires est le résultat recherché d'un processus historique qui, aux yeux de Marx, marque la véritable naissance du « *mode de production spécifiquement capitaliste* » : le passage de la « *subordination formelle* » à la « *subordination réelle du travail au capital* » grâce auquel le capitaliste prend le contrôle effectif du procès de travail et impose aux ouvriers d'autres modes d'extorsion de la plus-value. Il y parvient en révolutionnant complètement les moyens et le procès de travail, en associant le machinisme et l'application de la science et de la technique dans la production immédiate à grande échelle [16]. Dès ce moment, le travailleur subit la loi des machines.

Marx comprend que la violence des industriels ait provoqué la révolte des ouvriers « *contre cette forme particulière de l'instrument où il voit*

---

[15] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, in *Œuvres. Économie* [1867], t. 1, Gallimard, Paris, 1965, p. 955.
[16] Voir les *Grundrisse* ou *Principes d'une critique de l'économie politique* [1857-1858], et les *Matériaux pour l'« Économie »* [1861-1865], in *Œuvres. Économie*, t. 2, Gallimard, Paris, 1968, respectivement p. 282-311 et p. 365-382.

l'incarnation technique du capital ». Mais il n'en désapprouve pas moins les destructions de machines ; elles trahissent selon lui le manque de discernement des travailleurs sinon leur immaturité :

> « Il faut du temps et de l'expérience avant que les ouvriers, ayant appris à distinguer entre la machine et son emploi capitaliste, dirigent leurs attaques non contre le moyen matériel de production, mais contre son mode social d'exploitation. » [17]

Les travailleurs devraient donc se soumettre à un appareil technique de production qui, pourtant, les « *rabougrit de corps et d'esprit* » et les fait déchoir moralement. Dans l'esprit de Marx, cette nécessaire acception découle de deux convictions :

1. Il ne faut pas confondre la machine et son emploi capitaliste : la machine est neutre, elle est « innocente des misères qu'elle entraîne ; ce n'est pas sa faute si, dans notre milieu social, elle sépare l'ouvrier de ses vivres ». Le capitalisme en fait un instrument de domination et d'exploitation, le communisme en fera un instrument d'émancipation [18] ;

2. Le mode de production capitaliste est soumis à des contradictions internes qu'il s'efforce de surmonter au prix d'une perpétuelle fuite en avant. Dans ce mouvement, il crée les conditions matérielles de son propre dépassement et de son remplacement par un mode de production « supérieur » qui ignorera l'antagonisme de classes.

La promesse de ce providentiel retournement dialectique est contenue dans la théorie marxienne de l'histoire qui fait de la société capitaliste une étape nécessaire dans le « *développement naturel* » de la formation économique de la société, la phase par laquelle les hommes doivent impérativement passer pour que soient réunies les conditions objectives de leur émancipation collective et individuelle. Cela suppose le plein développement des forces productives, et notamment de la dynamique de

---

[17] K. Marx, *le Capital*, *op. cit.*, p. 961-962, 963.

[18] *Ibidem*, p. 971 et 937. Dans *l'Idéologie allemande* (Éditions sociales, Paris, 1976 [1845-1846], p. 22), il écrivait : « *On ne peut abolir l'esclavage sans la machine à vapeur et la* mule jenny, *ni abolir le servage sans améliorer l'agriculture* ».

progrès technoscientifique impulsée par le capitalisme industriel. Ainsi, tout ce que ce dernier entreprend pour rationaliser la production matérielle préparerait l'avènement d'une société d'hommes authentiquement libres et égaux [19].

Avec une telle conception de l'histoire passée, présente et future, il n'est pas surprenant que Marx se soit fait le vibrant apologiste du capitalisme et de la classe bourgeoise dans le *Manifeste communiste* (1848) ainsi que dans les *Grundrisse* où il loue avec emphase « *la grande influence civilisatrice du capital* ». Celle-ci résiderait pour l'essentiel dans le mépris souverain que le capital affiche à l'égard des modes de vie traditionnels, de la divinisation de la nature, des barrières et préjugés nationaux, etc. [20]. Parmi les éléments constitutifs de ces modes de vie figurent les cultures produites au sein des divers corps de l'artisanat que Marx désigne péjorativement comme « *idiotismes du métier* » [21]. En bref, Marx se réjouit que le capitalisme fasse disparaître ce que précisément les Luddites et autres briseurs de machines espéraient préserver.

Le mythe de la « technologie libératrice »

On ne peut comprendre cette espérance en l'avènement d'une société où les hommes, enfin débarrassés de leur « *problème économique* » (Keynes), pourront s'accomplir dans une société d'abondance, sans classe ni État…, si l'on ne fait pas référence au mythe de la technologie libératrice – une technique si efficace qu'elle libérera l'homme de l'obligation de travailler pour subvenir à ses besoins fondamentaux. Ce mythe est lui-même partie prenante de tous les éléments qui se sont

[19] Voir le fameux avant-propos (1859) à la *Critique de l'économie politique*, t. 1, *op. cit.*, p. 272-274, et la préface à la première édition du *Capital*, *op. cit.*, p. 549-550.

[20] « Il est destructif à l'égard de tout cela, il est en révolution permanente, il brise toutes les barrières qui entravent le développement des forces productives, l'élargissement des besoins, la diversification de la production et de l'exploitation, et le commerce entre les forces de la nature et l'esprit. » (K. Marx, *Grundrisse*, *op. cit.*, p. 260).

[21] Pour une mise en perspective politique critique de la dénonciation de l'« idiotisme du métier » chez Marx, voir J. Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*, Fayard, Paris, 1983, p. 89-184.

conjugués pour former l'imaginaire de la modernité : il est inscrit dans le triple héritage helléno-judéo-chrétien de la culture occidentale, sur lequel se sont greffés les programmes de Francis Bacon et René Descartes, et l'utilitarisme bourgeois. La phase moderne est bien connue, la source grecque moins.

De la philosophie grecque, les penseurs occidentaux ont retenu leur vision binaire du monde opposant sphère de la nécessité et sphère de la liberté. La première renvoie à ce que les Occidentaux désignent comme la nature, et notamment à la dimension animale de l'homme ; à ce titre, elle englobe toutes les activités laborieuses auxquelles les hommes se trouvent astreints pour répondre à leurs besoins physiologiques. La seconde correspond à la dimension « politique » (Aristote) de l'homme ; elle fait plus que s'opposer à la première, elle la domine. Selon cette représentation, l'homme libre est celui qui ne travaille pas, et celui-là seul peut légitimement revendiquer le statut de citoyen. En leur épargnant la *pénia* – la dure nécessité de travailler –, l'institution de l'esclavage permettait aux citoyens privilégiés de se consacrer pleinement à la vie de la cité. Dans leur esprit, abolir l'esclavage équivalait à supprimer le travail. Inconcevable donc. Et lorsque Aristote, dans *La Politique*, imagine des automates obéissant à la voix, il ne projette aucunement une libération des hommes par la technique : il veut simplement souligner le ridicule des abolitionnistes [22].

La doctrine judéo-chrétienne de la Chute a, dans un premier temps, conforté l'image négative du travail, de la technique, de l'utile, héritée des Grecs. À l'aube des Temps modernes, les Européens ont opéré un aggiornamento au sein de l'imaginaire chrétien ; ils ont pris la mesure de cette vérité biblique : Dieu les a faits à son image, et ils vont en conséquence déployer toutes les ressources de leur intelligence pour percer les mystères du monde et domestiquer une nature rendue hostile par la faute originelle. À cette époque, écrit Robert Lenoble, « *l'homme prend devant la Nature l'attitude d'un fils émancipé et l'assurance d'un jeune maître* » [23]. Les hommes ont l'ambition de créer, à partir de la nature première mise par Dieu à leur

---

[22] Aristote, *La Politique*, Gonthier, Paris, 1983, p. 20.

[23] R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969, p. 334.

disposition, une nature seconde entièrement façonnée par eux et pour eux. C'est dans ce contexte que Francis Bacon et René Descartes [24] imaginent un monde futur où, grâce aux ressources combinées de la science et de la technique, les hommes se seront rendus « *comme maîtres et possesseurs de la nature* ». Autrement dit, il est question de réaliser ce que les auteurs grecs jugeaient chimérique. Les bourgeois ne pouvaient qu'encourager un tel programme.

Alors qu'ils avaient vécu durant le Moyen Âge en marge d'un ordre féodal qui les méprisait pour la même raison qu'il les tolérait – leur utilité sociale –, les bourgeois se trouvent plus à leur aise dans une société où, la puissance des seigneurs et de l'Église déclinant et celle des États s'affirmant, leurs activités sont considérées avec davantage de bienveillance. La Réforme aidant, ils parviennent à faire reconnaître leurs valeurs autrefois dénigrées : l'enrichissement individuel, le travail, l'efficacité, la rationalité, l'esprit calculateur, la contribution à l'« utilité commune »… Ils accompagnent ainsi un changement axiologique qui substitue à l'*ethos* de la pauvreté celui du travail et de la richesse, et à la valorisation de la contemplation, celle de l'action. Dans ce nouveau contexte, la science n'est plus recherche désintéressée de la vérité ; elle est expérimentale et doit déboucher, au-delà de connaissances théoriques nouvelles, sur des brevets d'application [25].

C'est au cours de cette période où l'on croit de plus en plus à l'intelligence des hommes et à leur puissance créatrice, que l'idée de technologie libératrice se dessine, avant que les performances spectaculaires réalisées par les machines issues de la Révolution industrielle ne lui donnent une relative crédibilité. Mumford observe :

---

[24] R. Descartes, *Le discours de la méthode*, UGE, Paris, 1951 [1637]. Dans *La Nouvelle Atlantide* [1627] (Garnier-Flammarion, Paris, 1995, p. 119), Francis Bacon écrivait : il s'agit « de connaître les causes et le mouvement secret des choses ; et de reculer l'Empire humain en vue de réaliser toutes les choses possibles ».

[25] Ainsi que l'avait stipulé Colbert dans les statuts de l'Académie royale des sciences. Voir B. Gille, *Histoire des techniques*, Gallimard, Paris, 1978, p. 24-25, 82, 87, 684.

« Dans l'ensemble, à travers tout le XIXe siècle, l'idée que le progrès mécanique exerçait en lui-même une influence libératrice était demeurée indiscutée. » [26]

Hormis quelques romantiques « *plus tournés vers le passé* », la plupart des penseurs voient alors dans « *l'extension de la machine à toutes les activités humaines possibles* […] *beaucoup plus qu'un moyen pratique de supprimer le fardeau du labeur ou d'accroître la richesse* » : l'expression tangible du vrai sens de l'histoire – le cours irrépressible du Progrès. Parmi les auteurs notables, Mumford cite les noms de Ricardo, Marx, Carlyle, Mill, Comte, Spencer… La plupart des socialistes suivirent le mouvement : il leur paraît évident que si, dans le monde capitaliste, le machinisme alimente une « *armée de réserve industrielle* », il peut exprimer pleinement son pouvoir libérateur dans une société qui aura mis fin à l'exploitation de l'homme par l'homme.

Sur ce point Marx ne se distingue guère sinon par son argumentation. Bien qu'il ait lu Andrew Ure [27] ; bien qu'il sache que la fonction du machinisme ne se résume pas à produire massivement des biens matériels au moindre coût, mais qu'elle est d'abord et avant tout d'instaurer ce que lui-même appelle le « despotisme d'entreprise », c'est-à-dire la discipline sans laquelle l'exploitation optimale la force de travail serait impossible ; bien qu'il ait démontré qu'un tel objectif exigeait de rendre obsolètes le

---

[26] L. Mumford, *Le mythe de la machine*, t. 2 : *Le pentagone de la puissance* [1967], Fayard, Paris, 1974, p. 320, 210.

[27] Dans *La philosophie des manufactures* (1835), Andrew Ure écrivait crûment : « Par une infirmité de la nature humaine, il se trouve que plus l'ouvrier est qualifié, plus il tend à devenir opiniâtre et intraitable ; et bien sûr, moins il est apte à s'intégrer à un système mécanique, où ses irrégularités occasionnelles peuvent être extrêmement dommageables pour l'ensemble. Le grand objectif du manufacturier moderne doit donc être de réduire, par l'association du capital et de la science, la tâche des ouvriers à l'exercice de la vigilance et de la dextérité. […] Comment imposer aux travailleurs la discipline nécessaire ? Comment les faire renoncer à leurs habitudes irrégulières dans le travail et leur imposer la régularité invariable du grand automate ? Inventer et mettre en vigueur avec succès un code de discipline manufacturière convenable aux besoins et à la célérité du système automatique, voilà une entreprise digne d'Hercule, voilà le noble ouvrage d'Arkwright ! […] Dans les usines, il faut de l'ordre, et Arkwright a créé l'ordre. […] Lorsque le capital enrôle la science à son service, la main réfractaire de l'ouvrier finit toujours par apprendre la docilité » (cité par P. Thuillier, *La grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, Fayard, Paris, 1995, p. 343-344).

savoir et le savoir-faire des ouvriers de métier afin que les tâches productives, réduites à leur plus simple expression, puissent être effectuées par des travailleurs sans qualification, et par conséquent interchangeables et corvéables à merci, de préférence des femmes et des enfants… Malgré tout cela, pour ne pas commettre l'erreur de jugement qu'il impute aux Luddites, il persiste à dissocier la fonction pratique et la fonction sociale de l'instrument de travail. Il tend à naturaliser la première et à soumettre la seconde au cours de l'histoire : cela lui permet de faire ressortir la « *contradiction criante* » entre d'une part, la machine qui affirme « *le triomphe de l'homme sur les forces naturelles* » et, d'autre part, son emploi capitaliste qui en fait « *l'instrument de l'asservissement de l'homme à ces mêmes forces* » [28], et ainsi de laisser augurer le dépassement de cette contradiction grâce à l'appropriation collective de l'appareil de production capitaliste.

Seule cette perspective future explique pourquoi il juge « *nécessaire* » le déploiement d'un mode d'exploitation « *civilisé et raffiné* » qui « *rabougrit* » les travailleurs physiquement, moralement et intellectuellement [29]. Sa conviction est irréductible à la raison, fût-elle dialectique. Au XIXe siècle, rares étaient ceux qui demeuraient insensibles aux prouesses techniques accomplies par les savants et les ingénieurs alliés aux industriels. Marx ne déguise pas ses sentiments lorsqu'il encense les réalisations de la classe bourgeoise. Ce n'est pas un nostalgique prêt à sacrifier le Progrès sur l'autel de la tradition, fût-elle celle de l'art et de l'artisanat. Bien au contraire : il est convaincu que le Progrès, en assurant la domination rationnelle de la nature, réduira la sphère de la nécessité et élargira par conséquent celle de la liberté, car pour lui comme pour les Grecs :

> « Le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. » [30]

---

[28] K. Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. 971.
[29] *Ibidem*, p. 906-908.
[30] Conclusion du Livre III du *Capital*, in *Œuvres. Économie*, t. 2, *op. cit.*, p. 1487-1488.

La forclusion des alternatives techniques au machinisme

Pour les industriels, le but répressif était si prioritaire qu'ils n'ont pas hésité à utiliser pendant des années des machines défaillantes. David Landes reconnaît que les premières utilisées dans l'industrie textile ne parvenaient pas à rivaliser en termes d'efficacité pratique avec les métiers à main [31]. Ce fait confirme une proposition de Dominique Foray que jugeraient sans doute « paradoxale » ceux qui sont convaincus que les nouvelles techniques sont élues au seul regard de leurs performances :

> « Ce n'est pas parce qu'une technologie est meilleure qu'elle est choisie, mais parce qu'elle est choisie qu'elle devient meilleure. » [32]

Au-delà de ce constat, Landes ne dit mot des autres possibilités qui s'offraient alors en matière d'évolution technique, tout comme la plupart des historiens qui, fidèles à la tradition, récitent la litanie des inventions et innovations ayant jalonné la voie royale menant à la civilisation industrielle [33]… Elles ont indéniablement joué un rôle décisif : Ure s'en porte garant et nous pouvons lui faire confiance. Cependant, à se focaliser sur elles, on en vient à ignorer quantité de découvertes effectuées dans l'industrie textile entre 1715 et 1805. Des chercheurs en ont inventorié 166, mais c'est moins leur nombre qui compte que leurs caractéristiques technologiques : leur examen fait ressortir une « rupture nette » à partir de 1790 :

---

[31] D. Landes, *L'Europe technicienne*, *op. cit.*, p. 123-124, 132, 139… Voir également le commentaire de Hobsbawm cité par N. Chevassus-au-Louis, *Les briseurs de machines*, *op. cit.*, p. 205 ; E. P. Thompson, *op. cit.*, p. 254 ; P. Mantoux, *op. cit.*, p. 273…

[32] Dominique Foray cité par S. Latouche, *La Mégamachine. Raison technoscientifique, raison économique et mythe du progrès*, La Découverte, Paris, 1995, p. 68. À l'évidence, la technique n'est pas unidimensionnelle : elle est un fait social total, tout comme la « Révolution industrielle » qui aurait été inconcevable sans la réunion historique de conditions techniques, économiques, sociales, politiques et culturelles appropriées.

[33] 1705 : machine à vapeur de Newcomen ; 1733 : navette volante de John Kay ; 1765 : machine à filer *spinning jenny* de Hargreaves ; 1768 : *water frame* de Richard Arkwright ; 1779 : *mule jenny* de Samuel Crompton ; 1781-1786 : machine à vapeur de James Watt ; 1784 : métier à tisser mécanique de Cartwright. Voir par exemple J.-P. Rioux, *La Révolution industrielle*, *op. cit.*, p. 62-64.

« Avant cette date, les deux tiers des inventions portent sur des procédés diversifiant les produits ou améliorant leur qualité. Les nouvelles machines correspondant à ce type d'innovation ne suppriment pas le travail qualifié. […] Après 1790, la proportion s'inverse : sur la décennie 1790-1800, 61 % des inventions portent non plus sur les produits mais sur des procédés permettant d'intensifier la production. C'est l'entrée dans l'ère de la production de masse. » [34]

De l'avis de ces historiens, il y aurait donc eu à cette époque plusieurs voies de développement technologique possibles sans qu'aucune ne l'emportât « *clairement sur le plan de la rentabilité économique* ». Ce que ces savantes études établissent aujourd'hui – à savoir que le choix du machinisme répondait d'abord à un objectif disciplinaire – avait été clairement perçu, il y a deux siècles, par les Luddites et autres briseurs de machines à partir de leur expérience et de leur sens pratique ; et ils ont manifesté leur clairvoyance technologique en détruisant méthodiquement les machines qui menaçaient leur vie, et en épargnant les instruments qui leur évitaient un travail pénible et grâce auxquels ils exprimaient leur savoir-faire [35]. Leur défaite historique constitue un événement majeur dont l'humanité n'a pas fini de subir les conséquences : en marquant symboliquement la séparation définitive des travailleurs directs d'avec leurs moyens de travail, elle signifiait non seulement la condamnation de tout un mode de vie et d'une autre course possible des techniques, mais aussi la perte irréversible d'un inestimable patrimoine de connaissances et de compétences [36].

Par la suite, les techniques allaient être orientées sur la voie d'un développement non pas autonome, mais soumis aux exigences de l'accumulation du capital et de sa reproduction élargie. Et le mouvement a raffermi le processus dont Ure avait souligné l'intérêt : la crétinisation de la force de travail. Il est inutile de revenir sur le taylorisme, mais pour illustrer le propos, on rappellera ce mot d'un médecin du travail des usines Ford de Detroit : « *Des crétins, voilà ce qu'il nous faut.* […] *L'ouvrier rêvé, c'est le*

---

[34] Voir la présentation de ces travaux par N. Chevassus-au-Louis, *op. cit.*, p. 199-203.

[35] *Ibid.*, p. 128-132, 192… Également, E. P. Thompson, *op. cit.*, p. 480, 483, 500.

[36] Voir les propos véhéments de Mumford contre les « anti-luddites de la machine, démolisseurs systématiques de l'artisanat », dans *Le mythe de la machine*, t. 2, *op. cit.*, p. 204-205.

chimpanzé. »[37] En substituant aux ouvriers spécialisés des machines à commandes numériques et autres robots, l'automatisation conduit ce processus jusqu'à son aboutissement logique, prouvant par l'absurde le caractère foncièrement « nécrophile » du capitalisme[38].

L'intégration de la classe ouvrière et l'« engourdissement de la critique »

La conception marxienne du rôle de la technique dans le changement social a bien évidemment été reprise par la plupart sinon l'ensemble des auteurs marxistes. Elle figurait notamment chez Radovan Richta sous la forme d'un avatar actualisé du Dia-Mat[39]. Elle est également présente de manière travestie dans les écrits de Negri et Hardt[40]. Mais c'est sans doute Herbert Marcuse qui propose la version la plus intéressante autant par les enseignements qu'il tire de l'évolution de la société industrielle au cours du XXe siècle que par l'impasse à laquelle aboutit sa réflexion[41].

Pour Marx comme pour Marcuse, il convient de distinguer la technologie et ses applications : en elle-même, elle n'est pas une source de problèmes, mais bien plutôt un moyen de les résoudre[42]. Marx espérait

---

37 Propos tenu dans les années 1920, rapporté par Céline, cité par A. Ehrenberg, *Le culte de la performance*, Hachette, Paris, 1996, p. 225.

38 Concept de la psychanalyse utilisé par Erich Fromm pour rendre compte de la propension du capitalisme à remplacer le travail vivant par du travail mort (*La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Robert Laffont, Paris, 1975, p. 353 sq.).

39 R. Richta, *La civilisation au carrefour,* Seuil, Paris, 1974.

40 M. Hardt et A. Negri, *Empire*, Exils Éditeur, Paris, 2000, et *Multitude. Guerre et démocratie à l'âge de l'Empire*, La Découverte, Paris, 2004.

41 H. Marcuse, *Quelques conséquences sociales de la technologie moderne*, Homnisphères, Paris, 2008 [1941] ; *Le problème du changement social dans la société technologique*, Homnisphères, Paris, 2007 [1961] ; *L'homme unidimensionnel. Essai sur l'idéologie de la société industrielle avancée*, Éditions de Minuit, Paris, 1968 [1964].

42 Marcuse n'éprouvait aucune sympathie pour les critiques de la technique et de la civilisation industrielle. Dans *L'homme unidimensionnel*, il rappelle que la technologie existante est une condition essentielle de l'abolition du capitalisme. Celle-ci doit libérer la technologie, « développer les forces productives sur une échelle élargie », *op. cit.*, p. 278. Également, p. 29, 49, 255, 256. Pour les « néoluddites » d'aujourd'hui, « le problème, c'est la technologie » et pas

l'appropriation collective des machines, Marcuse, le retournement de la rationalité technologique et sa mise au service de la vie. À un siècle de distance, l'un et l'autre voient le potentiel libérateur de l'appareil technique de production déployé par le capitalisme industriel ; durant tout ce temps et jusqu'à nos jours, le progrès technique n'a cessé de se développer et la promesse d'émancipation ne s'est pas réalisée. Marcuse ne remet pas pour autant en question le postulat de la « technologie libératrice » ; il impute cette déconvenue historique à l'intégration de la classe ouvrière.

Si l'on se fie aux faits observables, il est difficile de croire que la technologie puisse libérer étant donné son usage répressif effectif. Pour deviner son potentiel émancipateur, il faut aller au-delà des apparences et envisager l'hypothèse que « *la contradiction fait partie de la réalité* », que « *le négatif est dans le positif* ». Il faut donc faire jouer la « *pensée négative* », la « *conscience historique critique* » [43]. Celle-là seule permet d'imaginer, à partir de la société réellement existante, les alternatives historiques possibles que la base technique de cette dernière porte en elle. Mais pour qu'une alternative se réalise, la réunion de ses conditions objectives ne suffit pas. La théorie critique doit impérativement se combiner à l'action. La conjugaison de la théorie et de la pratique – de l'idée et de l'action, des valeurs et des faits – suppose l'existence d'une classe capable d'effectuer cette synthèse, la transformation de l'une en l'autre. Sans ces « *agents du changement social* », la théorie et la pratique ne peuvent se rencontrer, et la critique est alors rejetée « *à un niveau élevé d'abstraction* », parmi les utopies [44]. Dans le passé, la bourgeoisie et le prolétariat ont incarné successivement cette union de la conscience critique et de l'action concrète. Mais aujourd'hui, ces deux classes autrefois antagonistes souhaitent conserver « *le* statu quo *institutionnel* », si bien qu'« *elles n'apparaissent plus comme des agents de la transformation historique* » [45].

---

seulement ses applications. Voir Pièces et Main d'œuvre, *La tyrannie technologique. Critique de la société numérique*, L'Échappée, Paris, 2007.

[43] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 169.

[44] H. Marcuse, *Le problème du changement social…*, *op. cit.*, p. 34.

[45] *Ibidem*, p. 33.

Concrètement, la classe ouvrière a été intégrée dans la société capitaliste [46]. En la privant de sa base sociale, cette intégration « *sociale et culturelle* » a rendu « *impuissante* », inaudible et « *irrationnelle* », « *l'opposition radicale au système* » [47]. Dès lors, si contestation politique il y a, elle s'effectue « *dans les limites des conditions admises* », c'est-à-dire dans le respect du *statu quo* [48]. L'intégration a été réalisée grâce à la promesse faite aux travailleurs, d'une vie confortable au prix de leur soumission à l'ordre technologique. Tel est l'objet du « *compromis fordien* » grâce auquel « *la société industrielle avancée* » est parvenue à résoudre la question des débouchés. Mais pour qu'une demande solvable puisse absorber une production massive de marchandises, il ne suffisait pas de garantir la progression du pouvoir d'achat des salariés ; il fallait, comme l'écrit Baudrillard, que « *le capital suscite l'individu en tant que consommateur, et non plus seulement l'esclave en tant que force de travail* ». Il fallait faire du besoin et du travail « *les deux modalités d'une même exploitation des forces productives* ». En bref, il fallait créer des besoins [49].

Pour Baudrillard comme pour Marcuse, la création des besoins n'est pas seulement une condition économique de la reproduction du système – il ne suffit pas de produire la plus-value, encore faut-il la réaliser –, elle est aussi sa condition idéologique : dès l'instant où les individus conditionnés trouvent leur bonheur et se réalisent dans la consommation de marchandises, ce sont les besoins sans cesse renouvelés qui les contraignent à travailler [50] et *ipso facto* à ne pas chercher d'autres modes de liberté que ceux proposés par la société établie. En assujettissant les individus au monde de la marchandise, la manipulation des besoins perpétue « *l'éthique laborieuse et répressive de la pénurie et de la vie à gagner* ». Et en rendant « *la servitude supportable* » grâce à la satisfaction

---

[46] H. Marcuse, *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 55. Idée récurrente chez Marcuse, voir : *Quelques conséquences…*, *op. cit.*, p. 112-114 ; *Le problème du changement social…*, *op. cit.*, p. 30-31, 38-39…

[47] H. Marcuse, *Quelques conséquences…*, *op. cit.*, p. 111, 104-105.

[48] H. Marcuse, *Le problème du changement social…*, *op. cit.*, p. 31.

[49] J. Baudrillard, *Pour une critique de l'économie politique du signe*, Gallimard, 1972, p. 87-91.

[50] Dans la société capitaliste, les besoins étant réifiés, il serait plus juste de dire que c'est le sentiment de manque qui est entretenu et toujours renouvelé.

des besoins, l'« *abondance* » [51] a pu disqualifier la conscience critique, l'« *engourdir* ».

Pour sortir de cette impasse et trouver « *la substance concrète de toute liberté* », Marcuse pensait qu'il fallait « *se dégager du besoin* », c'est-à-dire, dissocier les « *vrais* » besoins des « *faux* » – ceux qui perpétuent l'ordre technologique présent. Dans son esprit, la satisfaction des premiers et l'abandon des seconds devaient diminuer l'emprise de la nécessité et, par le fait même, élargir le règne de la liberté [52]. Mais il ne croyait guère à ce scénario illusoire.

Quarante ans plus tard, le renversement de « *l'éthique laborieuse et répressive de la vie à gagner* » ne s'est pas produit. Les nouvelles technologies de l'information et de la communication créées et développées depuis, combinées aux effets de la « crise », ont au contraire augmenté la pression de la nécessité et renforcé cette morale consumériste en faisant surgir de nouveaux besoins individuels conformes aux « *intérêts sociaux dominants* ». Le mouvement ouvrier est défait et la pensée critique, n'ayant toujours pas trouvé sa base sociale, demeure confinée dans les hautes sphères de l'abstraction. Sans opposition, la « société technologique avancée » s'est fermée sur elle-même.

La soumission des ouvriers à l'ordre productif [53]

Marcuse distingue deux phases successives dans le processus d'intégration sociale et culturelle de la classe ouvrière : au niveau de la production, puis à celui de la consommation. En ce qui concerne les procès

---

[51] Ou ce que Baudrillard appelle plus justement une « pénurie luxueuse et spectaculaire », dans *La Société de consommation* [1970], Gallimard, 1978, p. 92. [Et que Guy Debord appelle plus dialectiquement et simplement « l'abondance de la dépossession » dans *La Société du spectacle* en 1967 ; NdE]

[52] H. Marcuse, *Le problème du changement social…*, *op. cit.*, p. 58. Voir également p. 64, 65, et *L'homme unidimensionnel*, *op. cit.*, p. 30 *sq.*, 50, 99…

[53] Au même titre que l'ordre technologique, l'ordre productif est un ordre disciplinaire. Sur cette notion, voir J.-P. de Gaudemar, *La mobilisation générale*, Éditions Champ Urbain, Paris, 1979, p. 186 *sq.*

de production capitalistes, il songe vraisemblablement à l'acceptation par les travailleurs, plus précisément par leurs syndicats, des nouveaux modes d'organisation du travail conçus par l'ingénieur Taylor. Il y eut pourtant des grèves, dans les premières décennies du XXe siècle, manifestant un refus de l'organisation scientifique du travail. Mais les syndicats étaient convaincus que, à terme, le mouvement jouerait en faveur des ouvriers [54]. À cette époque, il fallait avoir la sombre lucidité de Walter Benjamin pour ne pas succomber à la religion du Progrès :

> « Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. À ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique. » [55]

En se soumettant à l'ordre technologique qui lui était imposé au nom d'un très hypothétique avenir radieux, les ouvriers ont laissé les capitalistes parachever le processus de subordination réelle du travail au capital commencé un siècle plus tôt. La généralisation de la taylorisation a eu pour résultat de rompre ce que André Gorz appelle la « norme du suffisant », c'est-à-dire la possibilité pour les travailleurs qualifiés d'arbitrer entre leurs besoins et l'effort qu'ils sont disposés à fournir pour obtenir les moyens de les satisfaire [56] : en dissociant ainsi la production de la satisfaction des besoins, elle a levé les obstacles qui entravaient l'essor de l'une et de l'autre, et pu donner libre cours à l'*hubris* du productivisme puis du consumérisme. La nature n'a cessé depuis d'en supporter les conséquences.

La question est de savoir pourquoi la classe ouvrière qui, au moment où elle se formait, brisait les machines, a fini par accepter un ordre

---

[54] Résolution de la Fédération syndicale des métaux adoptée en 1927 : « Les révolutionnaires savent que la classe ouvrière sera le successeur du capitalisme et que cette organisation scientifique permettra d'aller beaucoup plus vite, lors de la prise du pouvoir par le prolétariat, dans l'édification socialiste. » (cité par *ibidem*, p. 212). C'est en vertu de ce même postulat que l'État bolchevik a développé le taylorisme en Union soviétique. Voir R. Linhart, *Lénine, les paysans, Taylor*, Seuil, Paris, 1976.

[55] W. Benjamin, « Sur le concept d'histoire » [1940], *Œuvres III*, Gallimard, 2000, p. 435-436.

[56] A. Gorz, « L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation », *Actuel Marx*, n° 12,1992, p. 15-29.

productif disciplinaire qui la dépossédait totalement de la culture du métier et l'asservissait à l'appareil technique de production.

Selon Castoriadis, le mouvement ouvrier naissant était porteur d'un « *projet d'émancipation et d'autonomie* » qui ne souffrait aucune compromission avec l'imaginaire capitaliste. Mais ce dernier n'aurait pas tardé à le contaminer sous l'influence de certains penseurs et principalement de Marx [57]. Ce dernier et ses épigones ont effectivement contribué de manière significative à l'intégration du mouvement ouvrier dans la logique capitaliste, mais on ne saurait leur en imputer l'entière responsabilité, d'autant que l'influence de Marx et de son œuvre sur le mouvement ouvrier international est relativement tardive. Sur la question de la technique, il n'a fait que conforter une idée qui avait fini par faire son chemin parmi les ouvriers socialistes anglais et français.

D'après nombre d'historiens, 1848 marquerait une rupture dans l'attitude des ouvriers à l'égard du machinisme : hormis les actes de sabotage ou le recours aux bris de machines comme moyen de pression sur les patrons, il n'y aurait plus eu, passé cette date, de destructions fondées sur des considérations technologiques. On peut discuter de sa pertinence, mais, symboliquement, elle est lourde de significations. En 1848, le mouvement ouvrier européen connaît une double défaite : celle du chartisme anglais qui, selon Thompson, avait prolongé sur le terrain politique le combat mené initialement par les Luddites ; et celle des ouvriers parisiens violemment réprimés, lors des journées insurrectionnelles de juin, par les troupes du général Cavaignac. Ce moment correspond également à l'arrivée sur le marché du travail de salariés de la deuxième génération n'ayant pas vécu les combats de leurs aînés contre le machinisme : il fut plus facile de leur imposer le despotisme de la machine d'autant qu'ils n'étaient pas qualifiés. Comme l'écrit Landes, « *une génération nouvelle avait grandi, rompue à la discipline et à l'exactitude de la fabrique* » [58]. À ces éléments s'ajoute le fait que, sous

[57] C. Castoriadis, « Marxisme-léninisme : la pulvérisation », in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Seuil, coll. « La couleur des idées », Paris, 1996, p. 41-42.

[58] D. Landes, *op. cit.*, p. 166, 167. En Espagne, à la fin du XIXe siècle, les patrons de l'usine de tabac de Séville sont parvenus à briser la résistance de leurs salariées à la mécanisation de la

l'influence ou non de la propagande des économistes bourgeois en faveur du machinisme, certains représentants du mouvement ouvrier ont fini par adhérer à la philosophie du progrès et, dans le même temps, par envisager l'appropriation collective de techniques « *efficaces* » [59].

Le fait de devoir mener un combat contre les capitalistes en ayant renoncé à mettre radicalement en cause l'ordre technologique a eu pour conséquence de saper les conditions objectives et subjectives d'une « *expropriation des expropriateurs* ». Non seulement l'appareil de production mis en place sans résistance a été rendu technologiquement inappropriable par les travailleurs directs, mais ces derniers, dépossédés de la maîtrise des procès de travail, ont progressivement abandonné le projet autogestionnaire des fondateurs du « *socialisme ouvrier* » [60].

Mumford parle à ce propos d'une « *débandade générale* » : seuls la consommation et les modernes jeux du cirque, exutoires spectaculaires offerts par le système pour leurs frustrations, permettent aux travailleurs de « *compenser leur incapacité de guider le processus du travail ou de modeler sa production* » [61].

---

production en jouant sur le vieillissement du personnel : n'étant plus formées par les anciennes, les ouvrières nouvellement embauchées se sont vues astreintes au commandement des machines. Voir Les Amis de Ludd, *op. cit.*, p. 79-81 et N. Chevassus-au-Louis, *op. cit.*, p. 139.

[59] En 1830, dans *L'Artisan. Journal de la classe ouvrière*, il est dit que, une fois détenue par les ouvriers, la machine cesserait d'être nuisible. En 1867, le bureau parisien de l'Internationale n'hésite pas à invoquer le caractère « sacré » des machines pour condamner leurs destructions. Voir N. Chevassus-au-Louis, *op. cit.*, p. 95, 96, 138.

[60] René Riesel et Jaime Semprun citent cette réflexion désabusée d'un syndicaliste espagnol, contemporain des débuts de l'OST : « Nous sommes pris au piège de l'industrialisation, comme tout le reste de l'Europe. Le peuple, y compris les camarades, se laisse gagner à toute allure parla mentalité bourgeoise. Nous risquons de perdre ce que nous avons durement acquis… Si seulement nous nous étions emparés des moyens de production quand le système était jeune et faible, nous l'aurions développé lentement à notre profit, en rendant la machine esclave de l'homme. Chaque jour que nous laissons passer nous rend la tâche plus difficile. », cité dans R. Riesel et J. Semprun, *Catastrophisme, administration du désastre et soumission durable*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008, p. 23-24).

[61] L. Mumford, *Technique et civilisation*, *op. cit.*, p. 174 ; *Le mythe de la machine*, t. 2, *op. cit.*, p. 471.

« Socialisme intellectuel » *versus* « socialisme ouvrier »

Mumford insiste sur un aspect de l'évolution de la société industrielle qui fait ressortir les limites de la vision binaire qu'un socialiste pouvait avoir du capitalisme au milieu du XIXe siècle : l'essor d'une nouvelle catégorie de « *classes moyennes* » accompagnant le processus d'accumulation du capital. Le phénomène avait été pressenti par Saint-Simon et Jean-Baptiste Say, et Marx n'avait pas manqué de l'analyser mais à un stade qui ne lui permettait guère d'imaginer l'ampleur qu'il devait prendre par la suite. Dans le Livre III du *Capital*, il montre comment, sous l'effet de la concentration et de la centralisation du capital, la classe capitaliste se dédouble en une composante passive – les propriétaires du capital – et une composante active – les gestionnaires.

Pour Marx, il est évident que, malgré leurs conflits d'intérêts, propriétaires et gestionnaires forment une seule et même classe. Marcuse, bénéficiant du recul historique, est plus nuancé. Il estime que ces nouveaux agents ne constituent pas une catégorie homogène : selon leur « *fonction spécifique dans la division dominante du travail* », il range les uns dans la classe capitaliste, les autres dans la classe des travailleurs salariés. Quoi qu'il en soit, leur apparition est supposée ne pas bouleverser l'antagonisme social fondamental opposant le travail et le capital.

Ce point de vue est très contestable : au cours du siècle écoulé, dans sa forme occidentale privée comme dans sa version bureaucratique d'État, l'histoire du capitalisme témoigne que les conflits sociaux se sont souvent écartés du schéma classique. Pour notre propos, on retiendra cet apparent paradoxe : les entrepreneurs qui, dans la première phase du capitalisme industriel, avaient développé le machinisme pour détruire la culture des ouvriers de métier, ont, dans le même mouvement, fait naître au sein du système de l'usine, une nouvelle catégorie d'acteurs (chercheurs, ingénieurs, techniciens, chefs d'atelier, gestionnaires…) possédant également leur propre culture professionnelle.

Cependant, à la différence des Luddites, ceux-là ne sont nullement enclins à détruire l'appareil de production sur lequel reposent leurs relatifs

privilèges [62]. Par leur fonction au sein des entreprises, leur savoir, leurs niveau et mode de vie, ils sont on ne peut plus intégrés dans la société technologique avancée. Et s'ils sont susceptibles de porter un projet social alternatif, celui-ci ne saurait en aucune façon impliquer la refonte de la structure technique de l'appareil productif.

Dans la seconde moitié du XIXe siècle, certains de ces travailleurs intellectuels se sont approprié le socialisme ouvrier en général, et la pensée de Marx en particulier, pour en faire leur idéologie. Le premier à avoir entrevu le processus est sans doute Michel Bakounine. Plus tard, George Orwell l'a conceptualisé en opposant radicalement le socialisme ouvrier et le socialisme intellectuel. Entre les deux, un auteur polonais trop méconnu, Jan Waclav Makhaïski (1866-1926), lui a consacré l'essentiel de ses écrits [63]. Ces « *travailleurs intellectuels* » – « *mercenaires privilégiés* » du Capital et de l'État, selon Makhaïski – ne s'approprient pas simplement l'idéal socialiste, ils dénaturent et pervertissent le socialisme ouvrier. Car en vérité, plus rien ne rappelle dans le socialisme des intellectuels le projet émancipateur des ouvriers assoiffés de justice sociale.

Le socialisme ouvrier procédait « *de dispositions éthiques engendrées par la condition ouvrière* », en l'occurrence, de la haine du pouvoir et des privilèges, du culte de la solidarité et de la générosité, et d'un profond désir de liberté et d'égalité. Il exprimait des exigences morales radicales fondées sur l'expérience vécue du « despotisme d'entreprise ». Le socialisme des intellectuels repose sur des « *constructions conceptuelles rigoureuses* », des

---

[62] Au cours des dernières décennies, les changements opérés dans l'organisation du travail au sein de l'entreprise, combinés à l'utilisation des nouvelles technologies de l'information et de la communication, ont notablement altéré la situation des cadres. On peut considérer toutes ces transformations comme une nouvelle forme de lutte des capitalistes contre cet ultime avatar de l'« idiotisme du métier ». Voir sur ce point, R. Sennett, *La Culture du nouveau capitalisme*. Hachette, Paris, 2008. Également, F. Dupuy, *La Fatigue des élites. Le capitalisme et ses cadres*, Seuil, Paris, 2005 ; « Cadres : la comédie du bonheur », *Le Monde*, 18 septembre 2008 ; ou encore J. G. Ballard, *Millenium people*, Denoël, Paris, 2005.

[63] Malgré la rigueur et la pertinence de son analyse, Makhaïski ne pousse pas le raisonnement jusqu'à son aboutissement logique, à savoir la dénonciation de l'ordre technologique qui justifie l'emploi des « capitalistes du savoir ». Voir J. W. Makhaïski, *Le socialisme des intellectuels*, textes choisis, traduits et présentés par Alexandre Skirda, Les Éditions de Paris, Paris, 2001.

théories froides élaborées indépendamment des « *impératifs de la morale* ». Cet amoralisme justifié au nom de la « *nécessité historique* » et des réquisits de la recherche scientifique, reflète, selon Orwell, quelques traits majeurs de la mentalité des intellectuels et des membres de la classe moyenne : « *l'indifférence à l'expérience vécue* », l'exaltation de la raison technoscientifique et la fascination à l'égard de ce pouvoir dont les capitalistes les privent. De leur point de vue, « l'*action droite consiste à pousser l'histoire dans la direction qui est déjà la sienne* », celle du nécessaire Progrès ; tandis que, pour les prolétaires, elle supposait l'obéissance à un « *code moral* » [64].

Le socialisme ouvrier a été définitivement supplanté par le socialisme des intellectuels, un pseudo-socialisme qui ne cache pas son ambition de gérer efficacement le capitalisme. Et rares sont ceux qui veillent à ce que le feu de la critique sociale ne s'éteigne pas, que ne tombe pas dans l'oubli l'espoir d'un monde où l'homme vivrait en harmonie avec la nature, ses semblables et lui-même. Mais, comme l'ont observé Herbert Marcuse, Paul Mattick et bien d'autres, « *on chercherait en vain une force sociale véritablement décidée à inscrire ce projet dans les faits* » [65]. Mattick en parle comme d'une « *chimère* », Marcuse le réduit à une utopie abstraite…

Vers une réhabilitation des communautés traditionnelles

Le mouvement des Luddites invite à considérer rétrospectivement une autre force sociale que les conceptions progressistes de l'histoire écartent délibérément : les communautés traditionnelles. Jusqu'à présent, les historiens avaient tendance à négliger cette dimension de la résistance à l'industrialisation. Les nouvelles études tendent au contraire à en

[64] G. Orwell, *Le Quai de Wigan*, UGE, Paris, 2000 [1937] (voir la deuxième partie). Voir également, J.-C. Michéa, *Orwell, anarchiste tory*, Climats, Castelnau-Le-Lez, 1995, et B. Bégout, *De la décence ordinaire*, Allia, Paris, 2008.

[65] Paul Mattick cité par L. Janover, *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx*, Sens & Tonka, Paris, 2008, p. 118.

souligner l'importance [66]. Il est vrai que le contraste apparaît aujourd'hui de plus en plus saisissant entre la solidarité de ces communautés d'ouvriers et le repliement individuel sur la sphère privée qui caractérise le monde contemporain – ce que Hannah Arendt appelait non pas l'isolement, mais la désolation. Les auteurs en question ne s'abandonnent pas à la nostalgie d'un âge d'or révolu, pas plus qu'ils n'encensent des formes d'organisation sociale que la Révolution industrielle devait balayer [67]. La réalité même de ces communautés prête à discussion : existaient-elles en tant qu'authentiques formations sociales autonomes ? On a le sentiment que c'est la lutte contre le machinisme imposé qui leur a donné une réelle consistance.

À l'origine, leur existence semble confuse, mêlant une relative autonomie à des rapports de type paternaliste. Dans la première phase du luddisme, la lutte était menée au nom de la tradition : les Luddites espéraient alors pouvoir ramener à la raison les gouvernants et les membres du Parlement, afin de sauvegarder l'ordre établi et leur propre mode de vie. Dans la seconde phase, après s'être heurtés à l'opposition du pouvoir politique, ils se sont radicalisés sur le plan politique : les communautés se sont affranchies des rapports paternalistes et leur autonomie s'est affirmée. Elles ont alors constitué « *une force dynamique de cohésion sociale et de résistance au changement* ». En définitive, concluent Bourdeau, Jarrige et Vincent, les Luddites ont été des « *radicaux réactionnaires qui luttaient pour la préservation d'un monde en voie de disparition* » [68].

Dans la vision marxienne de l'évolution des sociétés, le capitalisme a une mission : créer les conditions matérielles et subjectives de son propre dépassement. Pour accélérer le cours de l'histoire et précipiter ainsi la venue de ce moment critique majeur, il faut laisser le champ libre à la dynamique d'accumulation du capital et, en conséquence, briser les

---

[66] Voir notamment le chapitre III du livre de V. Bourdeau *et al.*, *op. cit.*, p. 101-140.

[67] Les premières à subir le choc de l'économie capitaliste furent les communautés rurales victimes du mouvement des enclosures. Plus tard, les industries agroalimentaires achevèrent de détruire les cultures paysannes traditionnelles en imposant leurs procédés techniques.

[68] *Ibidem*, p. 105, 111.

entraves de la tradition. Telle est « *la grande influence civilisatrice du capital* » : non seulement développer pleinement les forces productives, mais aussi entreprendre et achever la « *salubre* » œuvre d'éradication des valeurs du passé « *précapitaliste* », faire, comme l'écrivait Albert Meister :

> « Le pénible travail de destruction des structures sociales traditionnelles et le douloureux accouchement d'hommes psychologiquement libres et socialement disponibles pour la construction de la société nouvelle. » [69]

Conformément à cette conception, Marx a défendu la colonisation de l'Inde, de l'Algérie, l'annexion du Texas, de la Californie, etc. Pourtant, à la fin de sa vie, à propos de la question russe, il est revenu sur cette vision unilinéaire de l'histoire qui fait passer toutes les sociétés par les mêmes étapes successives. Dans sa réponse à une lettre de Véra Zassoulitch, il envisage une voie d'accès direct au socialisme qui permettrait à la Russie de faire l'économie d'une longue transition capitaliste ; pour cela, il suggère de s'appuyer sur la communauté rurale traditionnelle (le *mir* et l'*obscina*), « *élément régénérateur de la société russe et élément de supériorité sur les pays asservis par le régime capitaliste* » [70]. Les sociaux-démocrates russes, mencheviks et bolcheviks, en ont voulu autrement. Et par la suite, dans toutes les tendances du marxisme révolutionnaire, cette option a été écartée. Le schéma de la table rase s'est imposé comme une évidence… jusqu'à ce que le cours suivi par le monde industriel et le mouvement ouvrier n'incite quelques théoriciens de la critique sociale à la réexaminer.

Ceux-là ont dû se résoudre à reconnaître que, en se défaisant de toutes les « vieilleries », le capitalisme ne délivre pas « *la vie des individus de liens archaïques et étouffants* », mais bien plutôt parachève son œuvre destructrice en supprimant tous les obstacles à l'expansion planétaire du règne de la marchandise et à son extension à l'ensemble de la vie individuelle et sociale. Ils ont également pu constater que les « *individus psychologiquement libres* » dont il accouche ne sont en fait « *socialement disponibles* » que pour assurer la perpétuation de la civilisation

---

[69] Albert Meister (1967), économiste marxiste, cité par S. Latouche, *Faut-il refuser le développement ? Essai sur l'anti-économique du Tiers-Monde*, Seuil, Paris, 1986, p. 111.

[70] K. Marx, *Œuvres. Économie*, t. 2, *op. cit.*, p. 1551 *sq.*

marchande. Et ils ont fini par conclure que « *le passé, imparfait et parfois exécrable, devient* […] *un moindre mal et mérite d'être défendu* » [71]. En outre, les communautés traditionnelles ont l'insigne mérite de maîtriser directement leur milieu naturel de vie et leurs techniques. Au-delà de leurs divergences, aucun de ces différents auteurs (Mumford, Semprun, Graeber, Lapierre, Jappe… [72]) ne fétichise ou ne fige la tradition. Ils considèrent les communautés traditionnelles comme des formes de vie sociale autonomes « *en germe* » [73] et non accomplies ni achevées : elles doivent évoluer afin de permettre « *la plus grande plénitude du développement de l'homme* » [74].

Cependant, si ce scénario est concevable pour les peuples qui résistent effectivement à l'expansion du capitalisme et à l'occidentalisation, il est en revanche permis de douter de sa pertinence pour les populations des nations industrialisées depuis de nombreuses générations. On peut difficilement voir dans le peu qui reste des formes de vie traditionnelles au sein de ces sociétés, le levain d'une force sociale appelée à bouleverser le cours de l'histoire mondiale. Et ceux qui aujourd'hui s'opposent aux techniques *high-tech* cherchent moins à subvertir l'appareil de production [75] qu'à lutter contre la colonisation du « *monde vécu* » (Habermas) par l'ordre technologique – les OGM, la téléphonie mobile, les puces RFID et autres procédés biométriques, les nanotechnologies…

---

[71] A. Jappe, *Guy Debord*, Éditions Sulliver & Via Valeriano, Marseille, 1998, p. 224.

[72] L. Mumford, *Techniques et civilisation*, *op. cit.*, p. 344 *sq.* ; J. Semprun, *Apologie pour l'insurrection algérienne*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2001 ; G. Lapierre, *Le mythe de la raison*, L'Insomniaque, Paris, 2001 ; du même auteur, *La Commune d'Oaxaca. Chroniques et considérations*, Rue des Cascades, Paris, 2008 ; D. Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal, 2006. On pourrait également citer Wolfgang Sachs, François Partant, Arundhati Roy…

[73] Expression qu'utilise Castoriadis pour caractériser la démocratie à Athènes. Voir « La polis grecque et la création de la démocratie », in *Domaine de l'Homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986, p. 264.

[74] L. Mumford, *Les transformations de l'homme*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008 [1956], p. 238.

[75] Voir M. Löwy, « Développement des forces productives ou subversion de l'appareil de production ? Une perspective écosocialiste », *Écologie & Politique*, n°32, 2006, p. 53-59.

La force d'inertie du système est telle que certains fondent plus ou moins ouvertement leur espoir sur une catastrophe majeure inscrite comme une fatalité programmée dans l'évolution de la civilisation industrielle. Mais si elle devait advenir, rien ne garantit qu'elle provoque chez les individus un réveil des consciences et le désir de prendre en charge collectivement leurs conditions de vie. Il y a plutôt lieu de craindre de leur part l'acceptation de nouvelles formes d'asservissement imposées au nom de la nécessaire « *administration du désastre* » [76]. Sous une forme plus crue, serait instaurée cette « *tyrannie bienveillante* » que Hans Jonas appelait de ses vœux pour régler les tensions socio-écologiques engendrées par la civilisation industrielle : le « *gouvernement quasi secret d'une élite* » suffisamment clairvoyante pour « *assumer* [seule] *éthiquement et intellectuellement la responsabilité pour l'avenir* » en usant « *du pieux mensonge* » si « *la vérité est difficile à supporter* » [77]. Bref, un totalitarisme écologique.

Michel Barrillon
Maître de conférences en sciences économiques
à l'université Aix-Marseille II.

Article publié dans la revue *Ecologie & politique* n°37, 2008/3.



[76] Voir R. Riesel et J. Semprun, *op. cit.*
[77] H. Jonas, *Le principe Responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris, 1991, p. 200-206.

2013

Les marxistes, Marx et la question naturelle

Notes sur l'improbable écomarxisme

Résumé

Nombre d'auteurs marxistes ou néomarxistes contemporains admettent « l'immense retard théorique » du marxisme dans l'appréhension de la question naturelle. Ils le déplorent d'autant plus que le paradigme marxien leur paraît parfaitement en mesure d'intégrer la dimension socio-écologique dans la critique ordinaire du mode de production capitaliste. En marxistes conséquents, ils s'interrogent sur les raisons historiques de ce « rendez-vous manqué » avec l'écologie politique. Certains poussent l'analyse jusqu'à revenir aux écrits fondateurs de Marx et Engels. J. B. Foster a ainsi défendu la thèse d'un « Marx écologiste »... Cette thèse ne résiste pas à l'épreuve d'un examen critique du mode de traitement de la nature chez Marx. Rétrospectivement, Marx et la plupart de ses épigones apparaissent comme des théoriciens demeurés fidèles au projet baconien et cartésien inscrit dans l'imaginaire de la modernité ; prisonniers d'une vision progressiste de l'histoire, ils n'ont pu, en fait de critique radicale du capitalisme, que « le reproduire comme modèle ».

L'écologie politique est-elle soluble dans le marxisme ?

« Marx écolo ? », s'interrogeait la revue *ÉcoRev'* en couverture de son numéro de décembre 2006 [1]. Selon John Bellamy Foster, la question ne se pose pas : Marx serait, à ses yeux, le premier théoricien sérieux de la soutenabilité écologique [2]. D'autres exégètes sont plus circonspects, mais, dans l'ensemble, les auteurs qui s'intéressent aujourd'hui à la place de la question naturelle dans les écrits de Marx et Engels s'accordent pour reconnaître l'« immense retard théorique et politique » des marxistes en la matière [3]. Jacques Bidet évoque « l'impression première d'un rendez-vous manqué » entre « la problématique marxienne de la production » et l'approche écologique [4].

Pourtant, en définissant la structure économique de toute société comme « la totalité des relations que ces agents [du procès de production] entretiennent avec la nature et entre eux-mêmes et dans lesquels ils produisent cette totalité », Marx avait d'emblée posé les fondements d'une critique du capitalisme combinant la question sociale et la question écologique [5]. Mais il est vrai qu'il avait par ailleurs rejeté la suggestion de Sergueï Podolinsky qui l'invitait à intégrer la dimension éco-énergétique dans sa théorie de la plus-value [6] ; qu'il pouvait tout aussi

---

[1] Dossier "Marx écolo ?", *EcoRev'* n°25, hiver 2006.

[2] J. B. Foster, *Marx écologiste*, Amsterdam, Paris, 2011. Foster dirige la *Monthly Review* depuis 2000.

[3] F. Chesnais et C. Serfati, "Les conditions physiques de la reproduction sociale", *in* J.-M. Harribey et M. Löwy (dir.), *Capital contre nature*, PUF, Paris, 2003, p. 75. Voir également A. Münster, *Pour un socialisme vert*, Lignes, Paris, 2012, p. 77-78.

[4] J. Bidet, "Y a-t-il une écologie marxiste ?", *Actuel Marx* n°12, 1992, p. 96.

[5] K. Marx, *Le Capital*, Livre III, in *Œuvres. Économie*, t. 2, Gallimard, Paris, 1968, p. 1486.

[6] S. Podolinsky, "Le socialisme et l'unité des forces physiques", *Écologie et Politique* n°15, automne 1995, p. 87-94. Voir dans ce même numéro la présentation de Franck-Dominique Vivien, p. 77-86.

bien dénoncer l'exploitation des hommes et de la terre par le capitalisme et reconnaître à ce dernier le mérite d'avoir balayé tous les obstacles que la tradition oppose au traitement de la nature comme « pur objet [d'utilité] pour l'homme ». Confronté à ce type de positions équivoques, on comprend pourquoi un auteur comme Daniel Bensaïd invite à « prendre au sérieux les contradictions de Marx » [7].

Si la plupart des marxistes et néomarxistes contemporains admettent leur retard théorique, ils sont néanmoins convaincus d'être mieux qualifiés, pour analyser la question naturelle, que ceux qui ont exploré le champ de la critique écologique bien avant eux. Ils reprochent aux écologistes d'avoir « atténué, sinon gommé l'importance des rapports entre la logique du profit et le "productivisme" », ignoré « le rôle central de la propriété privée dans la crise écologique », et ainsi, par manque de radicalité, prêté le flanc à « la récupération [de leur combat] par le système » [8]. En résumé, leur crime majeur est d'avoir méprisé « le marxisme et sa critique du fétichisme de la marchandise » [9].

Ces jugements sans appel ne renvoient à aucun auteur ni courant clairement identifié et ignorent superbement tous ces théoriciens (André Gorz, Cornelius Castoriadis, Ivan Illich, Jacques Ellul, Bernard Charbonneau, Murray Bookchin, Lewis Mumford…) et ces mouvements écologiques radicaux qui n'ont pas jugé opportun d'invoquer les mânes de Marx et de ses épigones pour dénoncer le caractère foncièrement écocidaire et mortifère du productivisme, du consumérisme, de l'accumulation du capital, du fétichisme de la marchandise, de l'*hybris* technico-scientifique, en bref de la civilisation capitaliste.

---

[7] D. Bensaïd, *Marx l'intempestif. Grandeurs et misères d'une aventure critique (XIX*[e]*-XX*[e] *siècles),* Fayard, Paris, 1995, p. 364.

[8] F. Chesnais et C. Serfati, *op. cit.*, p. 75. Même position chez I. Loureiro, "Le marxisme écologique de Herbert Marcuse : il faut changer le sens du progrès", *in* J.-M. Harribey et M. Löwy, *op. cit.*, p. 155.

[9] M. Löwy, "Progrès destructif : Marx, Engels et l'écologie", *in* J.-M. Harribey et M. Löwy, *op. cit.*, p. 21-22. Voir également T. Benton, "Marxisme et limites naturelles : critique et reconstruction écologiques", *Actuel Marx* n°12, 1992, p. 59.

Ceux qui se posent aujourd'hui en parangons du marxisme écologique omettent également de parler des marxistes orthodoxes qui, en France, dans les années 1970-1980, ont entrepris de subsumer la question environnementale dans ce qui était alors appelé le « *diamat* », l'avatar mécaniste du matérialisme dialectique : Luce Langevin, Guy Biolat et surtout Vincent Labeyrie [10]. Tout comme ils ne mentionnent pas les réflexions originales d'un marxisant atypique : Serge Moscovici [11]. En marxistes conséquents, ils s'efforcent de comprendre les raisons pour lesquelles la question écologique est demeurée durant la majeure partie du XXe siècle « le point aveugle » du marxisme [12]. Leurs arguments méritent d'être examinés, mais, auparavant, on est en droit de retourner l'interrogation et de se demander pourquoi cette problématique si longtemps négligée retient aujourd'hui toute leur attention.

La question écologique ou l'espoir mis dans la « seconde contradiction interne » du capitalisme

Parmi les divers motifs de cet intérêt tardif, on doit en premier lieu citer l'acuité et l'ampleur des problèmes écologiques auxquels l'humanité se trouve confrontée ; il en est suffisamment question dans l'actualité pour qu'il ne soit pas nécessaire d'en dresser ici l'inventaire. Il y a trois ou quatre décennies, ils avaient été aussi bien identifiés et n'avaient pas pour autant suscité la même curiosité de la part des marxistes d'alors. La position de ces derniers a changé essentiellement en raison d'un événement majeur survenu entre-temps : moins l'effondrement de l'Empire soviétique que la défaite du mouvement ouvrier. Les échecs répétés des diverses luttes

---

[10] G. Biolat, *Marxisme et environnement*, Éditions sociales, Paris, 1973 ; L. Langevin, "Écologie et politique", *La Pensée* n°172, décembre 1973, p. 45-75. Et parmi les multiples articles publiés par Vincent Labeyrie sur la question : "De la place de la révolution écologique dans la révolution scientifique et technique", *La Pensée* n°188, août 1976, p. 3-51.

[11] S. Moscovici, "Le marxisme et la question naturelle", *L'Homme et la société* n°13, juillet-août-septembre 1969, p. 59-109.

[12] À signaler toutefois les articles du marxiste italien Amadeo Bordiga (en rupture avec l'Union soviétique) écrits au début des années 1950 et réunis dans *Espèce humaine et croûte terrestre*, Payot, Paris, 1978.

menées depuis la fin des années 1970 sur le front social portent à croire que le « talon de fer » a fini par écraser « l'ours »[13]. Dans un contexte de désolation sociale, on comprend que ceux qui ne parviennent pas à s'accommoder du capitalisme réellement existant cherchent à réactualiser le projet marxien en plaçant leur espoir d'un « dépassement » du système dans l'écologie[14]. C'est ainsi que des auteurs marxistes ont défendu la thèse selon laquelle une seconde contradiction minerait le capitalisme de l'intérieur. Cette contradiction aurait pour cause fondamentale « l'appropriation et l'utilisation autodestructrices de la puissance de travail, de l'espace, de la nature ou de l'environnement extérieurs », et se manifesterait sous diverses formes : « crise […] de la santé, de l'éducation, de la famille, crise urbaine et crise écologique », une crise par laquelle le capital « se détruit lui-même »[15].

Dans la logique dialectique marxiste, la contradiction interne offre l'appréciable avantage de conduire fatalement au dépassement. Aujourd'hui, tout se passe comme si, la première et « principale » contradiction interne n'ayant pas comblé les vœux des marxistes, ces derniers attendaient le salut de la seconde. À juste titre, Chesnais et Serfati font observer que les « dévastations de la nature » ne sapent pas « les conditions écologiques de la reproduction » du capitalisme, mais lui ouvrent au contraire des « champs d'accumulation nouveaux »[16]. En cela, le capital reste fidèle à lui-même ; à l'instar de Rosa Luxembourg, on peut

---

[13] Expressions utilisées par Jack London pour désigner respectivement les capitalistes et le prolétariat révolutionnaire, dans *Le talon de fer*, Phébus, Paris, 2003, p. 99, 148.

[14] Ainsi, Maximilien Rubel appelait de ses vœux l'alliance d' « un puissant mouvement des femmes, orienté vers le bien commun de l'humanité, et d'un mouvement écologiste international pour la sauvegarde physique de la planète » (*in* M. Abensour et L. Janover, *Maximilien Rubel, pour redécouvrir Marx*, Sens & Tonka, Paris, 2008, p. 137).

[15] J. O'Connor, "La seconde contradiction du capitalisme : causes et conséquences", *Actuel Marx* n°12, 1992, p. 34, 36, 39 (cet article figure également dans J.-M. Harribey et M. Löwy, *op. cit.*). La thèse de la seconde contradiction interne a été reprise par J. Bidet, *op. cit.*, p. 104 ; exposée et critiquée par J. B. Foster, *op. cit.*, p. 93 et suiv. ; présentée également par Jean-Marie Harribey dans un article confus : "Marxisme écologique ou écologie politique marxienne", in *Dictionnaire marxiste contemporain*, PUF, Paris, 2001, p. 187-188.

[16] F. Chesnais et C. Serfati, *op. cit.*, p. 72, 86-87, 96 et suiv. Voir également Denis Duclos qui soutient que « l'éco-capitalisme sera florissant », dans "La nature : principale contradiction culturelle du capitalisme ?", *Actuel Marx* n°12, 1992, p. 41.

soutenir qu'il se développe en détruisant non seulement les modes de production « précapitalistes », mais également les processus naturels [17]. En remplaçant ces derniers par ses propres procès de production, il assure sans doute momentanément sa pérennité, mais certainement pas la sauvegarde de la Terre et des êtres vivants qui la peuplent. Il n'y a là aucune contradiction interne, simplement la promesse d'une catastrophe écologique planétaire.

Du pouvoir immanent de la dialectique

Au-delà de la question naturelle, le recours incantatoire à la notion de contradiction appelle un commentaire sur le fond. Quand la dialectique se déploie dans le monde des idées, la contradiction évolue dans son élément : on peut en effet aisément admettre que, dans le champ du logos, toute affirmation est niable, et imaginer que sa contradiction sera elle-même un jour dépassée. Ainsi, le matérialisme historique de Marx peut très bien être considéré comme dépassant dialectiquement l'opposition de l'idéalisme actif de Hegel et du matérialisme contemplatif de Feuerbach. Mais, en toute logique, comme l'écrit Albert Camus, « il ne peut y avoir de dialectique que de la pensée » ; il est donc impossible de « concilier la dialectique et le matérialisme » [18].

Ainsi, il est contraire au bon sens de soutenir que le capital contredit (du verbe *contre-dire*) le travail, la valeur d'échange, la valeur d'usage, le travail abstrait, le travail concret, les forces productives, les rapports de production, la socialisation de la production, la propriété privée des moyens de production, etc. Si, entre ces divers éléments, il existe incontestablement des tensions, des conflits, des rapports de forces, des antagonismes, il ne saurait y avoir de contradictions puisque les objets désignés par ces différents concepts

---

[17] R. Luxembourg, *Introduction à l'économie politique*, Smolny, Toulouse, 2000, p. 379-386.

[18] A. Camus, *L'homme révolté*, Gallimard, Paris, 1951, p. 238. Sur cette question, voir également le témoignage de l'écrivain argentin E. Sabato, *Œuvres romanesques*, Seuil, Paris, 1996, p. 10 ; les réflexions d'Anton Pannekoek dans sa préface au livre de J. Dietzgen, *L'essence du travail intellectuel humain*, Champ Libre, Paris, 1973, p. 35 ; celles de C. Castoriadis, "Le marxisme : bilan provisoire", in *L'institution imaginaire de la société*, Seuil, Paris, 1975, p. 75-76 ; et de L. Colletti, "Dialectique et marxisme", *in* B. Chavance (dir.), *Marx en perspective*, Éditions de l'EHESS, Paris, 1985.

se situent hors du domaine du logos. De même, si la production capitaliste pollue, pille, appauvrit, dégrade, ravage, dévaste, massacre la nature, elle ne la contredit pas. Il faudrait pour cela qu'elle fût traitée comme un sujet avec lequel un dialogue serait concevable…

La confusion du « matérialisme dialectique » a pour origine « la découverte [par Hegel] du mouvement dialectique comme loi universelle » jouant aussi bien dans le monde de la nature que dans celui des idées. Hannah Arendt commente : « Hegel crut qu'il avait démontré une identité ontologique de la matière et de l'idée » [19]. On sait que, pour Marx, la dialectique hégélienne « marche sur la tête » et qu'il suffit de la remettre sur ses pieds pour qu'elle soit « dépouillée de sa forme mystique » et retrouve toute sa pertinence et sa nature « essentiellement critique et révolutionnaire » [20]. En réalité, ce prétendu retournement ne saurait rompre avec la conception hégélienne et signifier ainsi le passage de l'idéalisme au matérialisme puisque l'identité ontologique de la matière et de l'idée s'en trouve confirmée. Pour Marx, il s'agissait d'installer dans le monde réel – le monde en soi – les contradictions qui, auparavant, étaient supposées évoluer dans le « ciel des idées ». En attribuant aux contradictions un caractère avant tout matériel et ontologique, il rendait l'histoire de la nature et celle des hommes nécessaires et, partant, prévisibles. Les idées peuvent néanmoins devenir matérielles dès l'instant où des hommes se les approprient pour agir collectivement. Mais ces hommes, aussi éclairés soient-ils par la théorie, savent pertinemment que leur combat ne consiste pas à contredire les forces de répression que leurs adversaires leur opposent : comme l'écrivait Marx, « la force matérielle doit être renversée par la force matérielle » [21].

Abandonner l'idée de contradiction ontologique, c'est-à-dire inscrite dans le monde en soi, signifie retourner à la dure réalité du monde vécu et renoncer à croire que le développement des sociétés est « assimilable à

[19] H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1972, p. 54-55.

[20] K. Marx, "Postface", *Le Capital*, Livre I, in *Œuvres. Économie*, t. 1, Gallimard, Paris, 1965, p. 558-559.

[21] K. Marx, *Critique de la philosophie du droit de Hegel*, in *Écrits de jeunesse. 1842-1844*, Spartacus, Paris, 1977, p. 57. L'idée de matérialité des idées est aussi défendue par J. Dietzgen, *op. cit.*

la marche de la nature » et que les changements historiques surviennent « avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature » [22]. Une fois rejetée la perspective téléologique, l'avenir reprend sa place dans « le domaine des affaires humaines », celui dans lequel les hommes sont susceptibles d'accomplir des « miracles » en établissant « une réalité bien à eux » pour peu qu'ils agissent collectivement [23].

L'argument du productivisme soviétique

Lorsque les auteurs contemporains examinent les causes du long silence des marxistes sur la question écologique, rares sont ceux qui évoquent l'affaiblissement du mouvement ouvrier. La plupart soulignent la focalisation sur la question sociale, la première « contradiction interne ». André Bihr constate pour le déplorer que le mouvement ouvrier « s'est montré solidaire de la "logique" productiviste » du capitalisme, et de manière très prononcée durant la période fordiste [24].

Aux yeux de Chesnais et Serfati, le productivisme constitue le facteur principal, mais ils le présentent de telle manière que Marx et Engels s'en trouvent blanchis, tandis que les marxistes orthodoxes, qui ont, de près ou de loin, accompagné et soutenu l'« expérience désastreuse du "socialisme réel" », sont chargés du poids de cette faute majeure. Ceux-là ont, pendant des décennies, effectué une « lecture unilatéralement "productiviste" du travail de Marx et d'Engels » [25]. L'explication réside dans le postulat selon lequel l'abolition de la domination et de l'exploitation de l'homme par l'homme serait subordonnée à la plénitude de puissance de l'homme sur la nature : pour atteindre cet objectif, il fallait impérativement développer de manière illimitée les forces productives et, sans état d'âme écologique, tirer parti de toutes les ressources de la science et de la technologie.

Selon Foster, le gouvernement soviétique aurait adopté une politique résolument anti-écologique après la mort de Lénine. Sous Staline, la

---

[22] Formules utilisées par Marx dans *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 550 et p. 1239.

[23] H. Arendt, *op. cit.*, p. 222.

[24] A. Bihr, "Écologie et mouvement ouvrier", *L'Homme et la société* n°91-92, 1989, p. 64-66.

[25] F. Chesnais et C. Serfati, *op. cit.*, p. 75 et 76.

nature est sacrifiée aux objectifs du plan, et les « conservationnistes » sont dénoncés comme penseurs bourgeois. En conséquence, les théoriciens marxistes de l'Est comme de l'Ouest oublièrent les écrits écologiques de Marx durant près d'un demi-siècle, jusqu'à l'« exhumation » de ses travaux sur le métabolisme du sol dans les années 1980-1990. Chez Foster, cette propension à personnaliser un régime politique, comme s'il ne reposait sur aucune base sociale, apparaît d'autant plus surprenante qu'il est à la fois marxiste et sociologue. Quoi qu'il en pense, ce n'est certainement pas parce que Lénine se serait préoccupé de préserver des espaces naturels qu'il faudrait l'exonérer du verdict de l'histoire : « Le véritable créateur du totalitarisme est Lénine », rappelle Castoriadis [26].

Au-delà de ce problème de personne, le rôle joué par l'expérience du « socialisme réel » dans « la lecture unilatéralement productiviste » de Marx et Engels soulève une question majeure : quelle est la véritable nature du système qui dominait dans les « pays de l'Est » avant l'effondrement de l'Empire soviétique ? La plupart des auteurs marxistes qui s'efforcent aujourd'hui d'effectuer la synthèse de l'approche marxiste traditionnelle et de la problématique écologique ne manquent pas de l'examiner. Elle est d'autant plus cruciale pour eux que ces régimes se présentaient comme socialistes et invoquaient l'autorité de Marx pour asseoir leur légitimité… et justifier leur productivisme écologiquement dévastateur.

La thèse de Labeyrie : la crise écologique expression des contradictions du capitalisme

Même si le « socialisme réel » est aujourd'hui réellement inexistant, la réalité de cette expérience historique qui a couvert pratiquement tout le « court XXe siècle » ne cesse de provoquer des débats contradictoires animés, eu égard à l'importance de l'enjeu ; et les marxistes ne manquent pas d'y prendre part pour des raisons évidentes : la crédibilité et la réceptivité de leur critique du capitalisme passent par l'arraisonnement de ce passé dérangeant pour leur paradigme.

---

[26] C. Castoriadis, "Marxisme-léninisme : la pulvérisation", in *La montée de l'insignifiance. Les carrefours du labyrinthe IV*, Paris, Seuil, Paris, 1996, p. 45.

Il n'est pas superflu de rappeler l'existence de ces marxistes orthodoxes qui, dans les années 1970-1980, ne doutaient pas du caractère authentiquement socialiste des pays de l'Est et jugeaient exemplaire leur gestion de l'environnement : Guy Biolat, Luce Langevin et Vincent Labeyrie notamment. Ils admettaient que, à l'Ouest comme à l'Est, les mêmes usines produisaient les mêmes déchets, mais, à l'Est, le mode « socialiste » d'organisation de l'économie et de la société avait le privilège de pouvoir miraculeusement sauvegarder la santé des hommes et de la nature. La réalité écologique était toute autre : désastreuse [27]. Des trois auteurs cités, Vincent Labeyrie mérite une mention particulière, en raison à la fois de son statut d'écologue et de la relative originalité de sa réflexion.

Dans ses fondements théoriques, l'analyse de Vincent Labeyrie est on ne peut plus orthodoxe. Elle procède de la conception marxienne du procès de production en tant que procès combinant simultanément un procès de travail et un procès de production de rapports de production. Le premier, en tant que système de rapports techniques, est un procès d'appropriation matérielle de la nature par les hommes ; le second constitue par définition un système de rapports sociaux. Ainsi, dans sa dualité, le concept de procès de production condense les deux éléments composant tout mode de production : respectivement, les forces productives et les rapports sociaux de production. La problématique socio-écologique se trouve, par là même, ramenée à la bien connue « dialectique » des forces productives et des rapports de production – pour les marxistes orthodoxes, au canonique « Avant-propos » de 1859 [28]. Labeyrie donne un prolongement socio-écologique à cette dialectique en s'appuyant sur les travaux de Radovan Richta [29].

Si l'on associe les réflexions de Marx consignées dans des brouillons entre 1861 et 1865 et la thèse défendue par Richta en 1974, on peut

---

[27] Voir B. Komarov, *Le rouge et le vert. La destruction de la nature en URSS*, Seuil, Paris, 1981 ; M. Lemechev, *Désastre écologique en URSS. Les ravages de la bureaucratie*, Sang de la Terre, Paris, 1991.

[28] Il s'agit du fameux texte que Marx a placé en avant-propos à sa *Contribution à la critique de l'économie politique* (1859). Pour sa version *diamat*, voir la brochure de J. Staline, *Matérialisme dialectique et matérialisme historique*, Éditions sociales, Paris, 1950.

[29] R. Richta (dir.), *La civilisation au carrefour*, Seuil, Paris, 1974.

repérer trois grandes périodes dans l'histoire du capitalisme industriel, trois phases qui, du point de vue de Labeyrie, se distinguent autant par la position de la science vis-à-vis des forces productives que par les caractéristiques technologiques de l'appareil de production :

- la *subordination formelle du travail au capital* : phase d'accumulation essentiellement extensive marquée par une relative inertie du progrès technique et par le rôle négligeable de la science dans le développement quantitatif des forces productives ;
- la *subordination réelle du travail au capital* : la reconnaissance de la science en tant que force productive directe s'accompagne de l'émergence d'une classe intermédiaire d'ingénieurs. Cependant, l'intégration de la science dans le procès de production s'effectue de l'extérieur et le travail simple, morcelé, demeure la base essentielle de la production ; c'est l'époque du machinisme ;
- la « *révolution scientifique et technique* » provoquée par les nouvelles technologies de l'information et de la commande : « la priorité de la science sur la technique et celle de la technique sur la production directe deviennent la loi de développement des forces productives », écrit Richta [30]. Le développement de la production mais aussi le mouvement de la production dépendent alors directement du progrès des connaissances scientifiques. À ce stade, la « correspondance » entre forces productives et rapports de production n'est plus respectée : les capitalistes entravent le développement des forces productives. Une semblable « contradiction » appelle son « dépassement dialectique », en l'espèce, une révolution sociale capable de rétablir la « correspondance ». Pour Richta et Labeyrie, seul le « socialisme » est en mesure de supprimer les obstacles que les capitalistes opposent au libre et plein déploiement des forces productives.

Toute l'argumentation de Labeyrie a pour objectif de montrer que la crise écologique est le résultat inéluctable du développement de la révolution scientifique et technique dans des structures de production

---

[30] *Ibidem*, p. 42.

demeurées capitalistes. Les arguments qu'il avance ne manquent pas de pertinence, mais ne convainquent pas pour autant. Il dénonce sans doute la logique du profit, mais il se garde bien d'incriminer le productivisme et le consumérisme. Cela l'aurait conduit à mettre directement en cause la responsabilité de la science et de la technologie dans le déclenchement de la crise écologique ; or, il entend préserver leur neutralité parce qu'elles occupent une place centrale et jouent un rôle majeur dans sa conception du socialisme.

Il a pourtant été clairement établi par des auteurs marxistes ou marxisants, hétérodoxes il est vrai, que le passage de la subordination formelle à la subordination réelle du travail au capital constitue une des principales causes originelles de la crise écologique, parce qu'il rompt, selon la formule d'André Gorz, « la norme du suffisant », c'est-à-dire cette possibilité qu'avaient les travailleurs directs, qualifiés, d'arbitrer « *entre l'étendue des besoins ou des désirs qu'ils souhaitent satisfaire et l'importance de l'effort qu'ils jugent acceptable de déployer* » [31]. En prenant le contrôle intégral des procès de production grâce à l'utilisation de la science comme force productive directe (subordination réelle), les capitalistes ont brisé le compromis entre effort et besoins ; la production et la consommation se sont trouvées disjointes. Taylorisme et fordisme aidant, la rupture de la norme du suffisant et la soumission de la logique des besoins au besoin de l'accumulation du capital ont généré deux processus explosifs solidaires dont la nature n'a pu que pâtir : l'*hybris* de la production et de la consommation. La crise écologique provoquée par le capitalisme industriel n'a donc pas attendu le stade de la révolution scientifique et technique pour se manifester.

Le « socialisme » selon Labeyrie

Dans la vision de Labeyrie, la résolution des contradictions du mode de production capitaliste devait déboucher sur ce que Gramsci appelait un « bloc historique » idéal caractérisé en l'espèce par l'unité dialectique : *a*) *de l'infrastructure* : la révolution scientifique et technique pour les forces

[31] A. Gorz, "L'écologie politique entre expertocratie et autolimitation", *Actuels Marx* n°12, 1992, p. 22, mis en italique par l'auteur ; A. Bihr, *op. cit.*

productives, et la révolution socialiste pour les rapports de production ; et *b*) *des superstructures* : la démocratie pour la superstructure politique, et la révolution écologique associée au matérialisme dialectique, pour la superstructure idéologique.

Chez Labeyrie, la référence concrète en matière de socialisme se trouvait à l'Est, même s'il reconnaissait quelques imperfections dans sa réalisation. Avec un tel modèle, il n'y avait pas lieu d'espérer de sa part ne serait-ce qu'une allusion à l'abolition du salariat et à l'autogouvernement des travailleurs librement associés. Il était plutôt question d'étatiser l'appareil de production, de planifier l'économie et sans doute de soumettre la production à la logique des besoins. Si l'on ajoute à ces éléments le primat accordé à la science, à la « technoscience », dans les forces productives comme dans la vie sociale, on obtient une représentation parfaite du type de formation sociale répondant aux aspirations des « intellectuels socialistes » [32]. En tout, déclarait Richta, « il faut s'en remettre à la boussole de la science » : toutes les activités humaines, l'organisation sociale, le travail, le gouvernement, la culture, la protection de la nature, l'hygiène mentale, le régime alimentaire, etc., devaient être régis selon « un système de normes scientifiques élaborées par différentes disciplines » [33].

Et la nature également devait, dans son intégralité, passer sous les fourches Caudines de la raison technico-scientifique et de l'utilitarisme. Ce programme avait pour but de réaliser le projet inscrit dans l'imaginaire de la modernité depuis Francis Bacon et René Descartes : la domination rationnelle de la nature – et, dans le même mouvement, celle des hommes. L'histoire a finalement réfuté empiriquement une théorie qui était déjà, en elle-même, insoutenable tant sur le plan de l'analyse (la référence à la dialectique des forces productives et des rapports de production, l'absence de toute critique de la science et de la technologie, la conception du

---

[32] Voir M. Barrillon et J. Luzi, "Le marxisme scientifique comme instrument de domination capitaliste. (Misère du socialisme des intellectuels)", communication présentée lors des Rencontres « Espaces Marx », Bordeaux, décembre 2010.
[33] R. Richta, *op. cit.*, p. 322, 349.

socialisme et du capitalisme…) qu'au niveau du projet de société qu'elle portait en elle : une sorte d'avatar scientiste du totalitarisme.

Les marxistes confrontés au « socialisme réellement existant »

Si, tout au long du XXe siècle, la grande majorité des marxistes n'a jamais douté du caractère authentiquement socialiste des régimes en vigueur à l'Est du rideau de fer, une petite minorité composée de penseurs non négligeables a très tôt dénoncé ce « mensonge déconcertant » et soutenu, arguments à l'appui, qu'ils étaient foncièrement capitalistes. Ce point de vue sera examiné plus loin. À propos de ces auteurs, on peut faire observer que leur lucidité politique ne les rendait pas plus clairvoyants en matière écologique ni moins dogmatiques sur le plan théorique que les marxistes orthodoxes. Ainsi, ni Karl Korsch ni Anton Pannekoek ne remettent en question la dialectique des forces productives et des rapports de production, la thèse selon laquelle le capitalisme a une mission historique civilisatrice à remplir, l'idée que ce dernier entrave le développement des forces productives, la conviction que le prolétariat révolutionnaire lèvera ces obstacles, reprendra à son compte le flambeau du progrès abandonné par la bourgeoisie et libérera ainsi en même temps les forces productives et la production. Même chez ces critiques intransigeants du léninisme et du stalinisme, la lecture de Marx et Engels est « unilatéralement productiviste », et la conception des rapports entre les hommes et la nature demeure celle d'une guerre que le prolétariat finira par gagner : en « déchaînant » les forces productives (Pannekoek), en les développant « d'une façon gigantesquement accrue » (Korsch), le prolétariat posera les fondements d'une société d'hommes libres sur les vestiges d'une nature terrassée [34].

Plus près de nous, des marxistes non moins critiques envers les ex-pays dits « socialistes » n'ont pas poussé leur conscience écologique jusqu'à soumettre à un examen radical les fondements de la pensée de Marx. Michael Löwy, par exemple, estime impératif de rompre avec le productivisme, « l'idéologie du progrès linéaire et le paradigme

[34] A. Pannekoek, *op. cit.*, p. 13-14 ; K. Korsch, *Karl Marx*, Ivrea, Paris, 2002.

technologique et économique de la civilisation industrielle moderne ». Mais s'il déplore chez Marx et Engels leur « conception a-critique des forces productives capitalistes », il exclut toute remise en question de « la nécessité du progrès scientifique et technique et de l'élévation de la productivité du travail » [35]. Le fait que Löwy prenne soin de rappeler ce qui lui paraît une évidence indiscutable prouve qu'il ne parvient pas à s'émanciper de l'imaginaire capitaliste, sans doute parce que cet imaginaire est inhérent au marxisme. Il soutient que, sans « la critique marxiste de l'économie politique », aucune « perspective écologique radicale » n'est possible [36]. Il y a plutôt lieu de penser que, en raison de son économisme, le marxisme s'interdit toute critique écologique radicale du capitalisme [37].

En dehors des auteurs pour qui la reconnaissance dans le régime soviétique d'une forme authentique de socialisme relève de la pure et simple mystification, les autres représentants de la mouvance « écomarxiste » entérinent avec plus ou moins de réserves l'image que les thuriféraires de ce régime, et la plupart de ses détracteurs, lui attribuaient. Ainsi, Ted Benton oppose le « socialisme d'État » au capitalisme occidental [38], et s'appuie sur l'échec global du premier pour faire ressortir les faiblesses de la théorie de Marx. Sans dénier les mérites de cette dernière, il estime que sa critique du capitalisme est insuffisamment radicale et mérite d'être amendée par l'analyse écologique.

En revanche, des marxistes plus « traditionnels » comme Chesnais, Serfati et Bidet semblent éprouver des difficultés à se déterminer clairement comme s'ils faisaient face à une « double contrainte ». Ils écrivent *socialisme réel* entre guillemets afin de marquer une relative distance avec une forme de société qu'il convient aujourd'hui de stigmatiser sans ménagement, mais qui ne leur paraît pas totalement étrangère à leur conception du socialisme, sans doute parce qu'ils partagent avec les fondateurs du régime soviétique la même pieuse référence à la pensée de

---

[35] M. Löwy, *op. cit.*, p. 21.

[36] *Ibidem*, p. 11.

[37] On trouve une position semblable chez T. Benton, *op. cit.*, p. 64.

[38] *Ibidem*, p. 88.

Marx : Chesnais et Serfati parlent de « régimes d'économie collectiviste », Bidet, de « sociétés non marchandes » planifiées [39]. Les premiers, on l'a vu, imputent le désastre écologique dans ces pays à « une lecture unilatéralement productiviste ». Bidet, pour sa part, s'étonne que deux « logiques sociales fort distinctes » aient pu produire, sur le plan écologique, des résultats analogues [40]. Afin de rendre compte d'une convergence qui lui paraît singulière, il incrimine les « formes sociales » responsables, respectivement le marché à l'Ouest, le plan à l'Est.

On a le sentiment que, lorsqu'il s'agit d'analyser ces formations sociales même rétrospectivement, ces auteurs perdent leurs repères marxistes : en d'autres termes, ils semblent inhibés au point de ne pouvoir utiliser les éléments fondamentaux de l'analyse marxienne dans le but de déterminer la véritable nature du régime soviétique. Il est assez singulier, par exemple, qu'ils ne raisonnent pas ou fort peu en termes de classes sociales. Pourtant, des marxistes ont entrepris ce travail très tôt : appliquer les armes de la critique marxienne à l'étude de pays qui se définissaient eux-mêmes comme marxistes. Aux noms déjà cités, il convient d'ajouter ceux de Charles Bettelheim et de Jacques Sapir, sans parler des animateurs de la revue *Socialisme ou Barbarie* [41]. Les uns ont établi le caractère fondamentalement capitaliste de ces régimes ; les autres ont fait ressortir les traits propres à cette forme bureaucratique de capitalisme. Dans cette perspective, c'est l'essence capitaliste combinée à ces particularismes qui expliquent les modalités spécifiques qu'a revêtues la dévastation de la nature dans les pays de l'Est.

---

[39] F. Chesnais et C. Serfati, *op. cit.*, p. 86 ; J. Bidet, "Y a-t-il une écologie marxiste ?", *op. cit.*, p. 107, et, du même auteur, "Marx productiviste ou écologiste ?", *EcoRev'* n°25, hiver, 2006, p. 69.

[40] J. Bidet, "Marx productiviste ou écologiste ?", *op. cit.*, p. 69. Selon Harribey (*op. cit.*, p. 197), le marxisme aurait pour défaut majeur « un penchant vers une gestion centralisée de la société ».

[41] Pour avoir un aperçu de tous ces courants hétérodoxes du marxisme, voir C. Bourseiller, *Histoire générale de l'ultra-gauche*, Denoël, Paris, 2003.

Le capitalisme : rappel de banalités de base

Matérialisme oblige, Marx dissociait, au sein de toute société, la base économique, ou infrastructure, des superstructures juridico-politiques et idéologiques, et attribuait à la première le rôle déterminant dans le mouvement de l'histoire. C'est en vertu de ce postulat qu'il distinguait des stades successifs dans l'évolution des sociétés, chaque stade se caractérisant par la domination d'un mode de production spécifique. Chacun de ces modes de production est sans doute supposé correspondre à un niveau de « développement des forces productives » particulier ; néanmoins, ce sont les rapports de production qui, aux yeux de Marx, jouent le « rôle discriminant », c'est-à-dire permettent d'identifier un mode de production et de le différencier des autres. Dans le cas du mode de production capitaliste, le type de rapports de production qui le singularise, celui que le capital fait surgir lorsqu'il est mis en valeur dans la sphère de la production, est le *salariat*. Que ce rapport oppose deux classes sociales dont l'une possède et contrôle les moyens de production dont l'autre est dépourvue ne justifie pas la définition habituelle du capitalisme renvoyant exclusivement à un régime juridique de propriété, en l'espèce la propriété privée des moyens de production.

Il n'est pas du tout incongru que le droit donne une forme juridique à ce rapport de production, mais la forme en question ne rend pas fidèlement compte de l'essence de ce dernier ; et si historiquement le capitalisme industriel est apparu et s'est développé à partir de la propriété privée, il n'en est pas moins parfaitement légitime, dans ce cadre théorique, d'imaginer un autre habillage juridique pour ce même mode de production et son rapport social. C'est l'hypothèse qu'a émise Engels dans l'*Anti-Dühring* quarante ans avant que le pouvoir bolchevique n'étatise l'appareil de production en Russie :

> « L'État moderne, quelle qu'en soit la forme, est une machine essentiellement capitaliste : l'État des capitalistes, le capitaliste collectif en idée. Plus il fait passer de forces productives dans sa propriété et plus il devient capitaliste collectif en fait, plus il exploite de citoyens. Les ouvriers

restent des salariés, des prolétaires. Le rapport capitaliste n'est pas supprimé, il est au contraire poussé à son comble. » [42]

Les « faux socialistes » (Engels) comme les penseurs bourgeois ne veulent pas admettre que le passage de l'appareil productif du secteur privé au secteur étatique ne détruit pas le capital : privé ou étatique, le capital continue d'imposer sa loi aux travailleurs salariés. Et ceux qui ont soutenu ou soutiennent encore que, en Union soviétique, l'étatisation a inauguré le règne du socialisme souscrivent aussi, explicitement ou implicitement, au vieux syllogisme lénino-stalinien : *a*) l'État soviétique est un État ouvrier ; *b*) L'État soviétique est propriétaire des moyens de production ; donc *c*) les ouvriers sont propriétaires de leurs outils ; scholie : s'ils s'avisaient de faire grève, ils iraient à l'encontre de leurs propres intérêts. Le vice de raisonnement se situe bien évidemment au niveau de la prémisse majeure : l'État soviétique n'avait rien d'ouvrier et tout de bureaucratique ; et étatisation ne signifie pas collectivisation [43].

Sur le plan strictement économique, l'étude réalisée par Jacques Sapir tend à accréditer la thèse d'un alignement de l'économie « soviétique » sur les formes d'organisation des économies capitalistes en temps de guerre : planification, garantie des débouchés offerte par l'État, économie d'endettement, « contrôle administratif très fort en termes de fixation d'objectifs »… Pour souligner l'origine martiale de ce mode d'organisation, Sapir le désigne comme « économie mobilisée » [44]. À ses yeux, l'essence capitaliste de l'économie mobilisée ne fait aucun doute ; il en veut pour preuve l'existence d'un marché du travail (séparation entre travailleurs salariés et moyens de production) et de relations marchandes (séparation entre producteurs et utilisateurs). Cependant, à la différence des économies capitalistes occidentales, l'économie mobilisée n'est pas commerciale parce que « la validation d'une production ne s'effectue plus

---

[42] F. Engels, *Anti-Dühring*, Éditions sociales, Paris, 1971, p. 315.

[43] Lire les notes que Raymond Aron consacre aux arguments spécieux de Staline dans *Le marxisme de Marx*, Le Livre de poche, Paris, 2004, p. 817-818. Voir, par ailleurs, la communication de M. Barrillon et J. Luzi citée plus haut.

[44] J. Sapir, *L'économie mobilisée. Essai sur les économies de type soviétique*, La Découverte, Paris, 1990.

à travers la vente des biens concernés : chaque produit est acheté à prix fixe par un organisme central » [45].

Les conditions dans lesquelles ce régime s'est mis en place et a procédé à l'étatisation de l'appareil productif expliquent la forme inédite prise par les rapports de production capitalistes en Union soviétique. Ici, point de classe capitaliste calquée sur le modèle occidental. Son homologue russe s'est constituée « dans la période qui suit octobre », « autour du noyau de la direction bolchevique » et sur la base de la propriété étatique des moyens de production [46]. Selon Charles Bettelheim, il s'agit moins d'une bourgeoisie d'État que d'une bourgeoisie de parti qui « vit de l'extraction de la plus-value » [47]. L'étatisation réglait le problème de la propriété mais laissait cependant en suspens celui de l'administration des entreprises placées sous le contrôle du parti-État. Ainsi qu'en a témoigné Anton Ciliga, le nouveau régime dut se préoccuper de former les cadres appelés à assurer les fonctions d'administrateurs et de gestionnaires [48], si bien qu'en définitive, comme en Occident, au sein de la classe capitaliste russe cohabitaient de manière conflictuelle les deux composantes « passive » et « active » déjà identifiées par Marx : respectivement, les « représentants du capital comme propriété » (les « dirigeants économiques et politiques centraux ») et les « représentants du capital en fonction » (les cadres). La seconde « révolution capitaliste », dite « révolution stalinienne », a amplifié le mouvement au prix d'« une expansion sans précédent du capital, de l'appareil policier et du travail concentrationnaire » [49]. Ainsi s'est constitué le « bloc historique » du système soviétique autour du triptyque : capitalisme d'État, dictature du Parti et idéologie marxiste. Contrairement à ce que soutient Bidet, avec le capitalisme occidental et le « socialisme réel », nous avons donc affaire non pas à deux « logiques sociales fort distinctes », mais bien au contraire à une même logique sociale qui

---

[45] *Ibidem*, p. 39 et 45.

[46] C. Bettelheim, "La pensée marxienne à l'épreuve de l'histoire", *Les Temps modernes*, n° 472, novembre 1985, p. 632.

[47] *Ibidem*, p. 633.

[48] A. Ciliga, *Au pays du mensonge déconcertant*, UGE, Paris, 1977.

[49] C. Bettelheim, "La pertinence des concepts marxiens de classe et de lutte de classes pour analyser la société soviétique", *in* B. Chavance, *op. cit.*, p. 290.

s'exprime de deux manières différentes. Quant à l'opposition marché/plan, elle renvoie à deux modes de régulation possibles du capitalisme, deux modes qui ne s'excluent pas nécessairement.

La « mobilisation » générale contre la nature

On pourrait s'en tenir à cette essence capitaliste commune pour expliquer ce que Bidet semble considérer comme une étrangeté : « deux logiques sociales fort distinctes fondées l'une sur le plan l'autre sur le marché ont produit des résultats analogues » sur le plan écologique. Mais une explication de ce genre serait par trop sommaire. En tant que produits du fonctionnement d'un système capitaliste bien déterminé, les ravages de la nature apparaissent comme la manifestation non seulement de sa nature capitaliste, mais aussi de sa forme d'expression singulière. Ainsi, pour rendre compte de la crise écologique en URSS, le dissident Leonid Pliouchtch identifiait un certain nombre de « facteurs spécifiquement soviétiques » :

> « L'absurdité du système, l'hypercentralisation, les (in)cohérences bureaucratiques, la militarisation de l'économie, la désinformation systématique… et l'inexistence d'un mouvement écologique. » [50]

Dans une étude plus rigoureuse, le « gorbatchévien » Mikhaïl Lemechev a recensé d'autres causes : l'archaïsme des technologies industrielles ; la mobilisation des forces productives pour produire des moyens de production plutôt que des biens de consommation ; l'étouffement des mouvements d'opinion ; l'absence d'autonomie et de contrôle des ouvriers sur la production ; l'indifférence de la bureaucratie aux buts de toute production ; l'autoritarisme et l'arbitraire du pouvoir d'État ; la subordination complète de l'économie à la bureaucratie ; la disparition des cultures traditionnelles due à une politique systématique de déculturation [51]… À ces éléments s'ajoutaient les traits singuliers de l'économie mobilisée mis en évidence par Sapir.

---

[50] Leonid Pliouchtch, dans la postface au samizdat signé Boris Komarov, *op. cit.*

[51] M. Lemechev, *op. cit.*

Le fait que le produit fabriqué par une entreprise soit « acheté à prix fixe par un organisme central » permet à l'entrepreneur de ne pas se préoccuper de l'écoulement de la production. Son problème majeur est d'obtenir les moyens de production indispensables, si bien que, au lieu de se concurrencer dans la conquête de débouchés, les gestionnaires entrent en compétition sur le marché des biens de production et sur le marché du travail. Par ailleurs, puisque le prix est fixé, pour maximiser le profit à rendements constants, il suffit de maximiser le volume de la production. Aussi, chaque entrepreneur est incité à demander la plus grande quantité possible de moyens de production et de travailleurs afin de produire la plus grande quantité possible de biens : autrement dit, il doit réaliser des performances à court terme sans se préoccuper des répercussions à long terme de ses décisions. Il en résulte un productivisme forcené auquel on peut légitimement imputer une part non négligeable de responsabilité dans le pillage et le ravage des milieux naturels [52].

Tous ces arguments sont recevables, cependant on ne peut considérer le « productivisme » et le saccage de la nature comme les simples conséquences à la fois de la structure de l'économie mobilisée et du caractère totalitaire de son régime politique. Le productivisme et la guerre contre la nature font aussi partie intégrante de l'idéologie dominante et des mythes fondateurs de l'Union soviétique, au même titre que le culte des cheminées comme symboles du progrès, la vénération de la science, le projet de « rattraper » les pays occidentaux, l'exaltation des prouesses technologiques, le stakhanovisme… Le marxisme, « idéologie effective de la bureaucratie », érigé en idéologie dominante, ne rompt aucunement avec l'imaginaire de la modernité qui a cours en Occident depuis plusieurs siècles, et plus particulièrement avec le projet de domination rationnelle de la nature [53].

[52] J. Sapir, *op. cit.*, p. 35-51. Selon Sapir, la mobilisation encourage « un repli vers la sphère micro-économique », contrairement à l'idée généralement admise d'une économie soviétique hypercentralisée.

[53] Voir C. Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société, op. cit.*, p. 15 et suiv., et p. 92 ; et, du même auteur, "Marxisme-léninisme : la pulvérisation", *op. cit.*

René Descartes voulait que les hommes, grâce à la science et la technique combinées, deviennent « comme maîtres et possesseurs de la nature ». Francis Bacon assimilait la nature à une « femme publique » que les hommes doivent « mater, […] et enchaîner selon [leurs] désirs » [54]. Il écrivait dans *La Nouvelle Atlantide* (1623) :

> « Notre fondation a pour fin de connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et de reculer les bornes de l'Empire Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles. »

Le programme d'Isaac Newton était tout aussi prosaïque : « Il faut faire rendre gorge à la nature » [55]. Comparativement, les intentions affichées par les idéologues soviétiques sont simplement plus caricaturales…

Avec une telle vision de la nature et des rapports socio-écologiques, il n'y a pas lieu de s'étonner si les dommages causés aux milieux naturels ne suscitaient alors aucune émotion chez les hauts dignitaires du régime et ses apologistes. Toute la philosophie du pouvoir soviétique en la matière était résumée dans ce mot d'un éditorialiste des *Izvestia* : « On ne condamne pas des vainqueurs. » [56] Les « vainqueurs » en question ignoraient très vraisemblablement la mise en garde d'Engels contre cette attitude de « conquérant » : « Ne nous flattons pas trop de nos victoires sur la nature. Elle se venge sur nous de chacune d'elles… » [57]. Après l'explosion du réacteur de Tchernobyl, un Ukrainien constatait amèrement : « Nous nous sommes considérés comme les tsars de la nature » [58].

---

[54] Francis Bacon, cité par F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte, Paris, 1995, p. 35.

[55] Isaac Newton, cité par J.-P. Deléage et D. Hémery, "De l'éco-histoire à l'écologie-monde", *L'Homme et la société* n°91-92, 1989, p. 23.

[56] Cité par l'écologue américain Barry Commoner dans *L'encerclement. Problèmes de survie en milieu terrestre*, Seuil, Paris, 1972, p. 277. En Pologne et dans l'ex-Tchécoslovaquie, les associations de consommateurs ne pouvaient pas porter plainte contre un producteur (*Le Monde*, 14 mars 1990).

[57] F. Engels, *La dialectique de la nature*, Éditions sociales, Paris, 1975, p. 180.

[58] Propos rapporté par D. Conil, "Pripiat, le rêve irradié", *L'Autre journal* n°1, mai 1990.

Retour à la question naturelle chez Marx

L'ignorance de l'avertissement d'Engels réveille le désaccord qui oppose aujourd'hui les « écomarxistes » sur la part de responsabilité de Marx et Engels dans la « lecture unilatéralement productiviste » de leurs écrits. Aux yeux d'un béotien, une semblable controverse peut paraître d'un intérêt limité, tout juste digne de susciter la curiosité intellectuelle de quelques universitaires en mal de questionnement. Pour des marxistes et des néomarxistes, en revanche, l'affaire est d'importance. Cela tient en partie au fait que certains d'entre eux ont investi Marx et son œuvre d'une sorte d'infaillibilité, sinon de sacralité.

Au-delà, c'est surtout la légitimité de la critique écologique marxiste du capitalisme contemporain qui est en jeu : quand on se mêle tardivement d'un champ de la critique sociale, et que, invoquant l'autorité de Marx, on affirme détenir des vérités inédites, il faut donner des gages de sérieux, prouver que l'on est habilité à intervenir ès qualités dans le débat théorique en cours, que l'on n'usurpe pas un magistère. Le retour aux textes fondateurs est donc destiné à établir la présence, au moins en germe, de la problématique écologique chez Marx et Engels. Ou son absence. À la limite, et sans trop caricaturer, il s'agit de savoir si le marxisme peut absorber l'approche écologique (Labeyrie, Chesnais, Bidet, Foster, Harribey…) ou si, au contraire, cette dernière finira par l'assimiler (O'Connor, Benton…).

On pourrait abandonner les marxistes à leurs querelles de famille s'il n'était question d'un auteur d'envergure et d'un problème majeur. Dans le cas présent, la polémique mérite d'autant plus d'attention qu'en s'interrogeant sur la question de la nature dans l'œuvre de Marx, ces auteurs soulèvent nécessairement, d'une manière ou d'une autre, celle de l'émancipation.

Marx prométhéen, baconien, productiviste

Pour étayer sa thèse d'un Marx écologiste, Foster avance un argument qui n'est pas dénué de pertinence : il fait observer que Marx, Engels, mais aussi d'autres penseurs socialistes comme Proudhon et Morris, « ont eu l'avantage de vivre à une époque où la transition du féodalisme au capitalisme était en cours », si bien qu'ils ont pu prendre conscience des dommages causés par le capitalisme naissant aux milieux naturels. En conséquence, leur jugement aurait été plus radical que ne l'est aujourd'hui celui de la plupart des écologistes et des socialistes. Le fait de vivre dans un système fermement ancré dans notre histoire depuis deux siècles peut effectivement biaiser le regard que l'on porte sur lui, borner l'horizon temporel au point d'inhiber toute critique du capitalisme en ses fondements. Ce dernier a fini par acquérir une sorte de naturalité confortée par la conviction largement partagée de nos jours qu'il n'y a désormais plus d'alternative.

L'argument de Foster est également recevable dans la mesure où la « révolution industrielle », en tant que bouleversement social total, s'est déroulée de manière relativement soudaine si on la compare aux autres grandes révolutions qui ont profondément transformé les conditions de vie de nos ancêtres : révolution mésolithique et révolution néolithique [59]. La brutalité des changements provoqués par la naissance et le développement du capitalisme industriel a pu en effet suffisamment troubler les consciences pour susciter, au-delà de la stupéfaction, l'interrogation d'observateurs avisés. Cependant, sur le plan des relations socio-écologiques, il n'est pas sûr que Marx et Engels aient été alors les plus perspicaces.

Dans leurs premiers écrits, Engels a bien évoqué la pollution urbaine dont étaient victimes les ouvriers, et Marx celle des rivières, mais sans approfondir la question. Dans les vingt dernières années de sa vie, Marx n'a cessé de se montrer attentif à tous les signes de rupture dans le métabolisme commandant la fertilité du sol, il s'est également intéressé

---

[59] Voir les travaux de Jacques Cauvin et Alain Testart, ou les réflexions de David Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal, 2006, p. 67 et suiv.

au problème que pose la substitution des cultures fourragères aux cultures vivrières, mais il n'a pas étendu sa problématique socio-écologique aux activités industrielles. Réfractaire à l'idée de limites imposées par la nature à l'activité des hommes, sans doute à la fois par anti-malthusianisme et par principe, il n'a pas eu la clairvoyance d'Augustin Cournot, un des rares auteurs du XIXe siècle à avoir pris conscience du changement radical opéré par le capitalisme industriel dans les relations socio-écologiques [60].

De même qu'il est passé à côté du problème des ressources naturelles non renouvelables, donc épuisables, Marx n'a pas saisi l'opportunité que lui offrait Podolinsky d'ouvrir son analyse du capitalisme à la dimension énergétique, essentiellement parce que, sur le plan méthodologique, cette dernière était irréductible à sa théorie de la valeur travail. De manière significative, au même moment, et pour des raisons également épistémologiques, Léon Walras opposait une fin de non-recevoir au biologiste écossais Patrick Geddes qui l'avait invité à tenir compte de la dimension écologique des activités économiques. En définitive, les linéaments de l'économie écologique ont été dessinés par des savants isolés (Podolinsky, Geddes, Ostwald…) conscients de la spécificité des problèmes posés par le passage de « la mise en valeur d'un domaine » (Cournot) à l'exploitation de mines [61].

Alors que John Stuart Mill déclarait n'éprouver aucun « grand plaisir à considérer un monde où il ne resterait rien de livré à l'activité spontanée de la nature » [62], Marx et Engels acceptaient volontiers que les hommes aient entrepris de conquérir la nature, de la soumettre entièrement à leurs désirs. Une telle disposition d'esprit les rendait indifférents aux atteintes à la nature sauvage qui émouvaient alors les romantiques. Chez eux, aucun regret, aucune nostalgie, aucun scrupule : ils ont beau rappeler cette

---

60 F. Vatin, *Économie politique et économie naturelle chez Antoine Augustin Cournot*, PUF, Paris, 1998.

61 Voir le travail pionnier de J. Martinez Alier et K. Schlupmann, *Ecological Economics. Energy, Environment and Society*, Basil Blackwell, Oxford, 1987.

62 Mill, cité par K. Thomas, *Dans le jardin de la nature. La mutation des sensibilités en Angleterre à l'époque moderne (1500-1800)*, Gallimard, Paris, 1985, p. 349-350.

trivialité redécouverte par Spinoza, l'appartenance et la dépendance de l'homme vis-à-vis de la nature première, ils n'en approuvent pas moins le programme baconien et cartésien dont le capitalisme industriel s'est fait implicitement le maître d'œuvre.

On ne dira jamais assez que Marx fut sans doute le plus grand et le plus talentueux apologiste du capitalisme. Les pages du *Manifeste* où Engels et lui soulignent avec enthousiasme le « rôle éminemment révolutionnaire » joué par la bourgeoise dans l'histoire en font foi. De même dans les *Grundrisse*, il reconnaît au capitalisme l'insigne mérite d'avoir parachevé le désenchantement du monde, d'avoir détruit tous les obstacles que la tradition, le « comportement borné des hommes », les religions païennes… opposaient à l'exploitation sans limites de la nature : telle est, écrit-il, « la grande influence civilisatrice du capital » [63]. En brisant « toutes les barrières qui entravent le développement des forces productives », en faisant de la production une fin en soi, le capital offre aux hommes la possibilité de développer pleinement leurs capacités. Il libère Prométhée et donne ainsi libre cours à la démesure, mais ni pleinement ni définitivement car il exacerbe par là même ses « contradictions internes » jusqu'au point de rupture ; un mode de production « supérieur » devra survenir pour renverser le dernier obstacle : le capital lui-même.

L'adoption sans réserve du projet d'« expansion illimitée de la "maîtrise rationnelle" de la nature » [64] inscrit dans l'imaginaire de la modernité adultère fortement les prétentions à la radicalité de Marx et Engels. La remarque vaut également pour la critique marxienne de l'économie politique. Bien qu'il ait entrepris de déconstruire les catégories économiques « bourgeoises » pour en faire des concepts délivrés de leur pesanteur idéologique, Marx n'est pas parvenu à s'émanciper du cadre axiomatique de l'économie politique bourgeoise, pas plus que de l'idéologie

[63] K. Marx, *Principes d'une critique de l'économie politique*, in *Œuvres. Économie*, t. 2, *op. cit.*, p. 260 et 327.

[64] C. Castoriadis, *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris, 1990, p. 17. Expression récurrente chez Castoriadis pour désigner la « signification imaginaire sociale » qu'incarne le capitalisme.

bourgeoise. Il a voulu faire « une critique radicale de l'économie politique, commente Baudrillard, mais dans la forme de l'économie politique », ce qui est logiquement impossible [65] : il aurait dû pour cela sortir de ce champ théorique. Faute de quoi, sa critique a fini par « reproduire les *racines* du système de l'économie politique ». La place de la question naturelle dans son œuvre en témoigne.

Les divers modes d'apparition de la nature dans l'œuvre de Marx

L'intérêt que Marx porte très tôt à la question naturelle découle de son présupposé matérialiste relatif au « primat de la nature extérieure », une nature qui, paradoxalement, existe indépendamment de l'homme mais à laquelle l'homme appartient, et qu'il lui faut bien s'approprier d'une manière ou d'une autre pour vivre. Marx ne reniera jamais ce postulat, mais, pour autant, il n'effectuera aucun travail théorique approfondi pour construire le concept de nature… si bien qu'un examen de l'évolution de la notion de nature dans son œuvre fait ressortir cinq modes d'apparition successifs :

- dans les *Manuscrits de 1844*, la nature est présentée comme le produit de « l'activité vitale consciente », en d'autres termes comme une construction élaborée par l'homme générique à partir du chaos du monde matériel, la nature première non anthropisée ;
- dans *L'idéologie allemande* (1845-1846), c'est le travail seul qui façonne la nature en fonction des besoins humains ; la conscience occupe une position secondaire, subordonnée à la production des moyens matériels d'existence ;
- dans *Misère de la philosophie* (1847), et dans des écrits plus tardifs, Marx critique l'utilisation idéologique de l'idée de nature par les économistes « bourgeois » ;
- dans les écrits économiques, la nature apparaît peu nommément sinon en tant que force productive ;

[65] Voir J. Baudrillard, *Le miroir de la production*, Casterman, Paris, 1973, p. 39, 72, 55.

- enfin, dans certains textes de la période dite de « maturité » et dans les deux livres majeurs d'Engels (l'*Anti-Dühring* et *Dialectique de la nature*), la nature est dotée d'une histoire autonome.

En soi, il n'est pas surprenant qu'une réflexion poursuivie inlassablement durant une quarantaine d'années évolue de manière significative. La question est de savoir si cette évolution s'est effectuée dans la continuité ou a été marquée par une rupture, ou par plusieurs changements radicaux. L'interrogation rejoint le vieux débat qui oppose les tenants de l'unité de la pensée de Marx (Kolakowski, Henry) à ces auteurs qui, pour diverses raisons, défendent la thèse de l'existence de deux Marx (Althusser, Castoriadis, Sahlins). L'étude de l'évolution de l'idée de nature chez Marx donne l'occasion de dépasser ce dilemme et de mettre en évidence le fait que, s'il y a dualité, les deux Marx se retrouvent dans le même imaginaire de la modernité.

Du syllogisme bourgeois à la naturalisation de l'histoire

Tout au long de sa vie intellectuelle, Marx se montre relativement constant sur un point : la dénonciation de l'utilisation idéologique que les économistes bourgeois font de l'idée de nature. Son raisonnement est clairement exposé dans la « septième et dernière observation » qu'il adresse à Proudhon dans *Misère de la philosophie* ; les économistes soutiennent que les institutions bourgeoises sont naturelles à seule fin d'établir la pérennité du système capitaliste : « Ainsi, il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus. » L'argumentation de Marx repose sur la vieille antonymie qui oppose la nature, immuable, et l'histoire, nécessairement changeante. D'une certaine manière, tous ses travaux théoriques ultérieurs auront pour objectif de démontrer « scientifiquement » que le mode de production capitaliste ne constitue qu'une étape transitoire dans l'évolution des sociétés : les lois qui le régissent sont historiques et non naturelles. L'histoire ne s'arrête donc pas à son avènement.

Le discours des idéologues bourgeois est construit comme un syllogisme enchaînant des aphorismes sur le mode apodictique :

- prémisse majeure : ce qui est naturel est éternel ; corollaire : ce qui est artificiel est transitoire, donc historique ;
- prémisse mineure : les institutions féodales étaient artificielles, les bourgeoises sont naturelles ;
- conclusion : en précipitant l'ordre social dans la nature, l'instauration de la société bourgeoise marque la fin de l'histoire.

L'essentiel de la critique de Marx porte alors sur la prémisse mineure sans qu'il soit possible d'en inférer son opinion sur la prémisse majeure. En 1873, lorsqu'il évoque à nouveau cet artifice syllogistique, Marx note que Ricardo « formule naïvement [l'antagonisme de classes dans la société capitaliste] comme la loi naturelle, immuable, de la société humaine ». L'adverbe « naïvement » fait référence à l'idée d'immutabilité de la nature désormais dépassée : entre-temps, Marx a lu Darwin et a pris ainsi connaissance du « grand bouleversement de l'*épistémè* occidentale : la découverte d'une historicité propre à la nature » [66]. Darwin complétait, dans le domaine biologique, la recherche menée par le géologue Lyell pour le monde non vivant.

Marx a été tenté d'invoquer cette historicité autonome de la nature pour apporter une caution scientifique à sa propre théorie de l'histoire des sociétés humaines. À Engels, il déclare avoir trouvé dans le livre de Darwin, « le fondement historico-naturel de notre conception » ; à Ferdinand Lassalle, « la base de la lutte historique des classes » [67]. Il établit ainsi une sorte d'isomorphie entre l'histoire de la nature et l'histoire des sociétés humaines, en laquelle il voit la confirmation et la validation de ses propres travaux théoriques. Après s'être décerné ce label de scientificité, Marx pouvait s'autoriser de l'histoire autonome de la nature pour naturaliser l'histoire des sociétés humaines. En définitive, il utilise le même procédé idéologique que les économistes bourgeois, mais au lieu d'arguer de l'immutabilité de la nature pour affirmer le caractère éternel

[66] L'expression est de Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966, p. 379.
[67] Respectivement, lettres du 19 décembre 1860 et du 16 janvier 1861, dans K. Marx, *Lettres sur les sciences de la nature*, Éditions sociales, Paris, 1973, p. 20-21.

de la société bourgeoise, il s'appuie sur l'historicité de cette même nature pour prédire la fin inéluctable du capitalisme.

L'histoire humaine de la nature : moment naturel vs moment culturel

L'idée d'une nature immuable, à laquelle Marx se réfère dans sa période dite de maturité, est un héritage de la tradition helléno-judéo-chrétienne ; et la thèse selon laquelle la nature aurait sa propre histoire est le résultat de découvertes scientifiques. Dans ces deux représentations, il s'agit de la même nature, la nature première qui existe indépendamment des hommes, la nature en soi dont les savants modernes cherchent à percer les mystères, la nature non anthropisée. Or, dans ses écrits dits de jeunesse, pour diverses raisons, Marx se désintéresse de cette nature-là.

Dans les *Manuscrits de 1844*, il affirme que cette nature, « prise abstraitement, isolée, dans la séparation de l'homme, n'est rien pour lui » : elle est « le néant, un néant qui se vérifie comme néant, elle n'a pas de sens, ou elle n'a le sens que de son extériorité qui doit être supprimée » [68]. « L'homme est une partie de la nature », mais « l'homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide et bien ronde, l'homme qui aspire et expire toutes les forces de la nature », s'approprie collectivement ce « monde extérieur sensible » et le transforme en une nature seconde. L'animal s'approprie également dans le monde extérieur sensible « les objets de ses besoins », mais l'activité vitale de l'homme se distingue de celle de l'animal en ce qu'elle est « l'objet de sa volonté et de sa conscience », elle est « activité vitale consciente ». « L'animal ne produit que lui-même, ajoute Marx, tandis que l'homme reproduit toute la nature » : « la nature apparaît comme son œuvre et sa réalité ». En définitive, l'homme produit le monde auquel il appartient ou appartient au monde qu'il produit ; il est un être de nature qui crée la nature. La nature seconde humanisée apparaît en conséquence comme la production sociale et historique de l'homme social et historique. Ce procès de production est l'acte par lequel l'homme, à la

[68] K. Marx, *Manuscrits de 1844 (Économie politique et philosophie)*, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 147, 148.

fois, sort de l'animalité pour se conformer à sa condition d'être naturel humain, générique, et entre dans l'histoire : ainsi l'homme produit simultanément la nature et l'histoire de sorte que l'histoire des hommes et celle de la nature se confondent.

Le rôle apparemment décisif joué par la conscience dans cette production de la nature autorise Marshall Sahlins à parler d'un « *moment culturel* » dominant dans les *Manuscrits de 1844*. Mais dans ces mêmes pages, Marx esquisse l'idée d'« auto-constitution de l'espèce par le travail ». La référence conjointe à la conscience et au travail pour définir l'essence de l'homme générique rend ambiguë la notion de nature seconde, humanisée : doit-on la comprendre comme une représentation active de la nature première, ou comme une pure et simple création matérielle à partir de l'appropriation de cette dernière ? La logique symbolique (culturelle) peut très bien s'accommoder d'une transformation matérielle de la nature première pour peu que cette transformation soit comprise comme le prolongement pratique d'une représentation active de celle-ci. En revanche, envisager la production matérielle de la nature seconde sur un plan purement pratique revient à rejeter l'idée d'une interposition du symbolique entre l'homme et le monde matériel, ou, tout au moins, à subordonner cette intervention à la « logique pragmatique du travail » [69]. Une semblable soumission de la logique culturelle à la « raison utilitaire » caractérise, selon Sahlins, le « *moment naturel* » de la pensée de Marx.

Si le doute est permis en ce qui concerne les *Manuscrits de 1844*, en revanche, avec *L'idéologie allemande*, l'ambiguïté disparaît. Entre-temps, Marx a rompu avec le matérialisme anhistorique contemplatif de Feuerbach, et, pour ne pas retomber dans l'idéalisme hégélien, a abandonné l'activité vitale consciente comme caractéristique de l'homme générique et substitué à l'Esprit hégélien, le travail en tant qu'acte par lequel l'homme « s'auto-engendre » et produit la nature, la société, l'histoire. Comme dans les *Manuscrits de 1844*, l'histoire de la nature conserve son essence humaine, mais, au-delà de cette convergence

[69] M. Sahlins, *Au cœur des sociétés humaines. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980, p. 179.

formelle, il y a une rupture radicale dans la conception de la place et du rôle de la conscience, et, par voie de conséquence, dans celle de la nature seconde : « ce n'est pas la conscience qui détermine la vie, mais la vie qui détermine la conscience », écrit Marx, et la nature seconde apparaît désormais bel et bien comme une création matérielle de l'homme, le résultat de la transformation pratique de la nature première par le travail humain [70].

Comme la conscience a été reléguée au rang de simple épiphénomène, les changements dans la vie des hommes ne peuvent être impulsés que par l'évolution des conditions matérielles d'existence. L'histoire des sociétés se ramène à la seule histoire de la production matérielle, et cette même histoire s'accompagne d'une emprise croissante des hommes sur une nature originelle vierge. Ainsi l'histoire de la nature se fond-elle dans celle des hommes dans une perspective à présent strictement matérialiste. Le moment naturel prend le pas sur le moment culturel : Marx pose le « système philosophique » à partir duquel il va entreprendre la critique de l'économie politique et l'analyse théorique du mode de production capitaliste.

La nature, force productive

Dans les écrits dits de « maturité », la nature anthropisée apparaît rarement en tant que telle : elle cède la place au procès de travail conçu comme procès d'appropriation pratique de la nature par les hommes, doté d'une double dimension, naturelle et historique. La nature à laquelle se réfère Marx désigne dorénavant la nature des savants, le réel en soi, cet univers caché que l'homme ne peut dominer qu'en obéissant à ses lois immanentes et éternelles pour peu qu'il soit parvenu à leur connaissance scientifique. Commander à la nature, pour utiliser la formule de Bacon que Marx et Engels reprennent à leur compte, cela signifie la subordonner aux besoins de l'homme, la transformer en force productive. Ce procès d'appropriation de la nature implique une collaboration entre divers agents, une organisation sociale, en bref des

[70] K. Marx, *L'idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 21.

rapports sociaux déterminés. En conséquence, le procès social de production combine simultanément deux procès : le procès de travail et le procès de production et reproduction des rapports de production.

Dans la dualité du procès social de production, Marx distingue donc deux composantes de nature différente – l'une sociale, l'autre naturelle – auxquelles correspondent les deux sources de la richesse matérielle : respectivement, le travail et la nature [71]. Il conçoit le procès de travail comme un rapport à la fois naturel et historique dans la mesure où, en agissant sur la « nature extérieure » et en la modifiant, l'homme dans le même temps « modifie sa propre nature, et développe les facultés qui y sommeillent » ; il crée ainsi les conditions d'un développement de ses facultés intellectuelles et des forces productives si bien que les modalités de l'appropriation pratique de la nature évoluent au cours du temps :

> « Ce qui distingue une époque économique d'une autre, c'est moins ce que l'on fabrique, que la manière de fabriquer, les moyens de travail par lesquels on fabrique. Les moyens de travail mesurent le degré du développement du travailleur, et indiquent les rapports sociaux dans lesquels il travaille. » [72]

Si Marx affirme la nature duale du procès social de production, quand il s'agit d'analyser le capitalisme sur le plan strictement économique, il délaisse la composante naturelle pour s'en tenir aux seuls éléments qui font la singularité sociohistorique de ce mode de production : la valeur, la valeur d'échange, le travail abstrait, le surtravail, la survaleur, le capital, etc. [73]. Et s'il présente la nature et le travail combinés comme les deux sources des valeurs d'usage, c'est uniquement dans le travail qu'il voit le fondement de la valeur. Sur ce point, il suit scrupuleusement David Ricardo qu'il a toujours considéré comme un parangon de rigueur scientifique en économie politique. Ricardo ne faisait que se conformer

---

[71] K. Marx, *Le Capital*, Livre I, *op. cit.*, p. 571.
[72] *Ibidem*, p. 730-731.
[73] C'est ce type d'analyse que perpétuent aujourd'hui des auteurs tels qu'Anselm Jappe (*Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*, Lignes, Paris, 2011) ou Robert Kurz (*Vies et mort du capitalisme*, Lignes, Paris, 2011).

au mode de valorisation propre au capitalisme ; or, pour le capital, la nature est gratuite. Ce que Marx ne manque pas de rappeler :

> « La force productive […] ne communique de la valeur – parce qu'elle n'a de valeur – que pour autant qu'elle est elle-même produite, qu'elle est elle-même un quantum déterminé de temps de travail objectivé. » [74]

A contrario, elle ne communique pas de valeur lorsqu'elle est fournie gracieusement par la nature :

> « Les éléments naturels jouant un rôle actif dans la production sans rien coûter […] n'y entrent pas comme composantes du capital, mais comme force naturelle offerte gratuitement au capital… » [75]

C'est après avoir rappelé ce principe que Marx fait référence aux travaux de Liebig et pose en termes économiques le problème de la baisse de la fertilité des terres. Cette baisse exige, pour être compensée, l'entrée d'un « nouvel élément additionnel dans le capital » : « Une dépense relativement plus grande de capital est donc nécessaire pour obtenir le même produit. » [76] Assez paradoxalement, il voit dans cette situation la possibilité de calculer la valeur de la force naturelle : il suffit de convertir en quantum de travail le coût additionnel supporté par l'agriculteur pour corriger la diminution du service gratuit rendu par la terre ou, plus justement, la décroissance de la productivité du sol provoquée par la rupture du métabolisme entre l'homme et la nature. La méthode d'évaluation utilisée par Marx a ceci de remarquable qu'elle est formellement identique à celle à laquelle recourent de nos jours les économistes néoclassiques quand ils veulent estimer, en termes marchands, les services rendus gratuitement par la nature : dans les deux démarches, le service gratuit est calculable à partir du moment où il n'est plus fourni et où il faut en conséquence substituer au procès de nature, par nature spontané, un procès de travail artificiel ; la prétendue valeur de la force naturelle n'est jamais que le coût de ce procès de substitution, le coût d'une prothèse. Marx, comme les économistes néoclassiques, se contente de paraphraser le mode de valorisation propre au capitalisme sans pousser son analyse jusqu'à examiner radicalement les

---

[74] K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits Grundrisse*, Éditions sociales, Paris, 2011, p. 670-671.

[75] K. Marx, *Le Capital*, Livre III, *op. cit.*, p. 1357.

[76] *Ibidem*, p. 1358.

tenants et les aboutissants de la « gratuité » de la nature. Il y avait pourtant l'occasion de mettre en évidence ce que Erich Fromm appelle les « pulsions nécrophiles » du capitalisme, à savoir sa tendance à substituer du travail mort au travail vivant et, dans le cas présent, les procès artificiels de la technologie humaine aux procès de nature [77].

Marx reproduit comme modèle le système qu'il critique

Les limites de la critique marxienne du capitalisme tiennent à l'effet conjugué de divers facteurs parmi lesquels figurent le désir de scientificité et ce que Jean-Pierre Lefebvre appelle « l'effet de nature » produit par le capital [78]. Après avoir fait son « examen de conscience philosophique » et atteint ainsi « la bonne intelligence » de lui-même, Marx a projeté de faire de la science une force révolutionnaire capable d'accompagner le mouvement d'émancipation du prolétariat comme elle a favorisé l'ascension du capitalisme. Il a lui-même veillé à adopter une démarche rigoureusement scientifique à l'imitation des chercheurs en sciences de la nature. Il y a lieu de penser que cette adhésion à « la valeur suprême de la science » (Habermas) explique l'abandon de l'idée d'une historicité humaine de la nature au profit d'une conception de la nature plus conforme à celle des savants.

Quant à l'effet de nature, Marx l'aurait éprouvé en 1857-1858 dans un « moment de […] fascination devant le capital » qui l'aurait incité à user de métaphores biologiques, mais aussi, note Lefebvre, à oublier le point de vue de classe [79]. Cependant, si effet de nature il y eut, il n'a pu jouer que dans le cadre d'une théorie de l'histoire qui prédisposait Marx à voir dans chaque formation sociale un stade bien déterminé d'un processus

[77] E. Fromm, *La passion de détruire. Anatomie de la destructivité humaine*, Fayard, Paris, 1975, p. 351. Voir *supra* la proposition d'étendre la théorie de Rosa Luxembourg aux rapports entre le capitalisme et la nature.

[78] J.-P. Lefebvre, "Marx et la Nature", *La Pensée* n°198, avril 1978.

[79] Pour les métaphores biologiques, voir le texte de I. I. Kaufman que Marx cite longuement dans la postface de 1873 au Livre I du *Capital*, *op. cit.*, p. 556-558.

évolutif à la fois progressif et téléologique [80]. Dans cette perspective historiciste au sens de Popper, le réel « rationnel » capitaliste représente une étape doublement nécessaire : parce qu'elle est inscrite dans le cours naturel de l'histoire, et parce qu'elle constitue la phase de transition vers un stade social présumé supérieur – la promesse d'un état de développement des forces productives qui, grâce à la maîtrise absolue de la nature, créera les conditions matérielles d'une société d'hommes authentiquement libres et égaux [81].

Cette fin donnerait tout son sens à l'histoire des sociétés humaines : la réalisation du « règne de la liberté », « à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures » [82]. Très logiquement, c'est à l'aune des moyens dont les hommes se dotent pour s'émanciper, dans la mesure du possible, de l'empire de la nécessité que Marx entreprend une lecture rétrospective de l'histoire. Mais, en adoptant cette démarche, il reproduit sous une forme nouvelle le procédé idéologique qu'il dénonce chez les économistes bourgeois : à savoir, projeter sur le passé une vision bourgeoise de la société et des hommes. Marx a cru pouvoir substituer aux catégories bourgeoises des concepts économiques transhistoriques tels que production, travail, surtravail, nécessité, besoins, rareté, rapports de production, forces productives, etc., afin d'établir que l'histoire des sociétés humaines obéit à une raison dialectique immanente : à l'universalisme des économistes bourgeois fondé sur la nature (immuable), il oppose un universalisme fondé sur la dialectique des forces productives et des rapports de production. Malgré le changement apparent de registre, le regard théorique procède toujours d'un universalisme ethnocentriste d'essence bourgeoise. Marx n'a pas soupçonné que ses concepts sont tout aussi culturellement, historiquement et idéologiquement connotés et qu'ils n'ont rigoureusement aucun sens dans les formations sociales passées ou non occidentales. Comme l'écrit Jean Baudrillard :

[80] Voir l'avant-propos à la *Critique de l'économie politique* (1859).
[81] Voir la fin du Livre III du *Capital, op. cit.*, p. 1487-1488.
[82] *Ibidem*, p. 1487.

> « Tous les concepts par lesquels la théorie marxiste a voulu briser l'universalité abstraite de la pensée bourgeoise […], elle est à son tour en train de les universaliser selon un impérialisme "critique" aussi féroce que l'autre. » [83]

La nature constitue une pièce maîtresse de ce dispositif théorique et de la philosophie marxienne de l'histoire. La vision marxienne de la nature apparaît en définitive consubstantielle à la culture occidentale en général, et à l'idéologie bourgeoise en particulier. Marx ne conçoit pas que la nature, comme l'économie, n'existe pas pour le « primitif », que ce dernier ne perçoit pas le monde extérieur sensible que nous désignons du terme « nature », comme un monde matériel étranger, hostile, contre lequel il doit se battre pour vivre, un monde qu'il doit vaincre. Dans son esprit, l'histoire de l'humanité n'est jamais que l'histoire de la guerre perpétuelle menée par les hommes contre la nature [84].

Son erreur est d'avoir raisonné comme si la représentation et le traitement bourgeois de la nature étaient ontologiquement fondés parce que la science semblait les homologuer. Elle s'explique par son ralliement à la conception du monde et de la nature développée par la science « normale », qui montre à quel point il était imprégné des valeurs de son siècle. Marx croyait à la neutralité de la science et de la technique alors même que, il ne l'ignorait pas, le capital les avait « enrôlées » à son service ; dans sa vision de l'avenir, elles sont présumées jouer un rôle décisif dans l'émergence d'une société « supérieure » appelée à dépasser le capitalisme. Son scientisme l'empêchait de voir ce que cette science « normale », par sa conception du monde, ses méthodes d'investigation, sa démarche expérimentale, son matérialisme, son pragmatisme… a de foncièrement « bourgeois ». Horkheimer écrivait en 1930 :

> « Il est absolument impossible de comprendre [la science de la société bourgeoise] si l'on ne tient pas compte de la domination de cette société sur la nature. » [85]

---

[83] J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 36.

[84] Dans le Livre III du *Capital* (*op. cit.*, p. 1487), Marx écrit : « Tout comme l'homme primitif, l'homme civilisé est forcé de se mesurer avec la nature pour satisfaire ses besoins, conserver et reproduire sa vie ; cette contrainte existe pour l'homme dans toutes les formes de société et sous tous les types de production. »

[85] M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire*, Payot, Paris, 2010, p. 16.

En définitive, pour avoir voulu mener un combat scientifique sur le terrain de l'économie politique, le terrain même de ses ennemis désignés, Marx s'est pris au piège de la théorisation froide et a fini par reproduire le capitalisme comme modèle [86], au lieu de dénoncer fermement ses crimes écologiques et humains sans lui faire de concession au nom d'une arbitraire nécessité historique. Paradoxalement, il a consacré ce qu'il croyait critiquer à la racine, vraisemblablement par désir de scientificité, mais aussi parce qu'il demeurait convaincu que le capitalisme est un *mal historique nécessaire*, investi, malgré lui, d'une mission « civilisatrice ». En reconnaissant au capitalisme l'immense mérite d'avoir rendu la nature exploitable sans limites, il n'a pas simplement conforté le productivisme capitaliste, il a aussi pleinement souscrit au projet baconien et cartésien puisque c'est dans le cadre de l'imaginaire de la modernité qu'il conçoit le passage au communisme. Si, aujourd'hui, le retour aux œuvres de Marx doit être une source d'enseignements, c'est bien pour nous éviter de répéter ses erreurs.

Michel Barrillon
Maître de conférences en sciences économiques
à l'université d'Aix-Marseille (AMU).

Ce texte est la version condensée d'une communication présentée à Bordeaux à l'occasion des Rencontres « Espaces Marx » de décembre 2011.
Il a été publié dans la revue *Écologie & politique* n°47, 2013/2.



[86] J. Baudrillard, *op. cit.*, p. 54 : « En sous-entendant l'axiome de l'économique, la critique marxiste déchiffre peut-être le *fonctionnement* du *système* de l'économie politique, mais elle travaille du même coup à le reproduire comme modèle. »

Novembre 2016

De la nécessité de sortir du faux dilemme primitivisme /progressisme

Résumé

Massacres, génocides, ethnocides, écocides… L'Occident moderne n'a pas tergiversé sur les moyens pour établir son hégémonie à l'échelle mondiale. Et rares sont les peuples indigènes qui ont résisté au « char triomphant du progrès ». Si « l'histoire elle-même rend la justice », alors tout porte à croire qu'elle légitime l'entreprise des « vainqueurs ». Pourtant, au sein même de l'Occident, la rencontre de l'Autre primitif a très tôt suscité des interrogations sur « l'espèce humaine », la relativité des mœurs, le sens de l'histoire… Des réfractaires à la civilisation occidentale ont ainsi rêvé d'un « âge d'or » situé ailleurs ou dans un lointain passé. On peut cependant rejeter le progressisme sans succomber aux chimères du primitivisme. Et tirer de l'expérience concrète des primitifs, des leçons en matière d'écologie, d'économie, de politique, de mode de vie…

L’Occident moderne et la sempiternelle question de l’Autre

Les faits sont connus [1] : l’histoire des rapports entre l’Occident moderne et l’Autre est tout sauf « matière à idylle ». Elle commence par le plus grand génocide jamais commis dans l’histoire de l’humanité : le quart de la population mondiale disparut dans le « Nouveau Monde » au cours du XVIe siècle ; et les siècles suivants furent à l’avenant. Les valeurs des Lumières ne changèrent en rien les usages bien établis : le XIXe siècle fut le siècle des génocides et des « massacres administratifs » (Arendt). Comme pour perpétuer une vieille tradition, le XXe siècle commença par un génocide, celui des Hereros en Afrique de l’Ouest.

Les massacres se poursuivirent lorsque les peuples colonisés revendiquèrent leur indépendance. La décolonisation ne devait pas changer la donne. Les élites occidentalisées qui succédèrent aux administrateurs coloniaux, poursuivirent le travail de destruction de leurs anciens maîtres, avec la même détermination et les mêmes justifications : libérer les terres occupées par des populations jugées incapables de les mettre en valeur. Les pressions exercées sur les populations indigènes prirent alors des formes plus insidieuses : répression, assassinat de militants écologistes indigènes [2], stérilisation forcée, enlèvement des enfants à leurs parents, déplacement et enfermement de populations, interdiction du nomadisme, destruction des habitats, construction de barrages, dépôt de déchets radioactifs et hautement toxiques sur leurs

---

[1] Cf. entre autres, S. Lindqvist, *Exterminez toutes ces brutes. L’odyssée d’un homme au cœur de la nuit et les origines du génocide européen*, Le Serpent à Plumes, Paris, 1998 ; S. Bessis, *L’Occident et les autres. Histoire d’une suprématie*, La Découverte, Paris, 2002 ; O. Le Cour Grandmaison, *Coloniser. Exterminer. Sur la guerre et l’État colonial*, Fayard, Paris, 2005.

[2] Cf. P. Le Hir, « 2015, année meurtrière pour les défenseurs de l’environnement », *Le Monde*, 20 juin 2016.

territoires, exploitation de gisements miniers et de forêts… Ces actions sont soutenues ou promues par les États et les grandes firmes internationales ; et les premiers ferment les yeux sur les menées criminelles que les secondes sous-traitent à des « entrepreneurs » locaux, trafiquants de bois, chercheurs d'or…

L'Occident moderne n'est certes pas la première civilisation à jouer de sa puissance dévastatrice pour détruire des peuples indigènes, mais sa domination revêt un aspect inédit, que ce soit par ses motivations, sa dimension planétaire ou ses modalités. On peut discerner deux raisons majeures, solidaires : l'une relève de la logique capitaliste, l'autre renvoie à l'imaginaire occidental.

« Les Blancs débarquent. Le canon ! Il faut […] s'habiller, travailler » (Rimbaud)

La première raison a été mise en évidence par Rosa Luxembourg : le capitalisme industriel a un besoin impérieux de formations sociales non capitalistes, que ce soit pour s'approvisionner en objets de travail, en main-d'œuvre à bon marché, ou pour trouver des débouchés [3]. Sans l'existence d'un environnement non capitaliste à phagocyter, l'accumulation du capital serait inconcevable. Les conquêtes coloniales et leur cortège de crimes s'inscrivent dans la continuité logique de la désintégration des communautés rurales et de la ruine de l'artisanat en Europe occidentale.

En s'appuyant sur la critique de la valeur, Anselm Jappe expose un raisonnement comparable [4] : dans son « besoin boulimique de trouver des sphères toujours nouvelles de valorisation de la valeur », le capital étend progressivement « la production marchande à des secteurs toujours nouveaux de la vie », « en occupant et en ruinant les sphères non marchandes ». La valeur, résume Jappe, est « une espèce de "néant" qui se nourrit du monde concret et le consomme ». Ce monde concret, ce sont

[3] R. Luxembourg, *L'accumulation du capital*, t. 2, Maspero, Paris, 1969, chap. 3.

[4] A. Jappe, *Crédit à mort. La décomposition du capitalisme et ses critiques*, Éditions Lignes, Paris, 2011, p. 144-147.

entre autres les communautés traditionnelles et leurs milieux naturels de vie. Cependant, contrairement à Luxembourg, Jappe condamne cette dynamique qui, sans doute, provoquera l'effondrement du capitalisme, mais pour abandonner aux hommes « un paysage de ruines » d'autant plus difficiles à redresser qu'auront été écrasées « les autres formes de vie sociale […] qui auraient pu constituer un point de départ pour la construction d'une société postcapitaliste » [5].

Quant à Rosa Luxembourg, elle est convaincue que, « dans sa marche triomphale », le capitalisme crée « les conditions préliminaires à sa propre disparition définitive » et à « la révolution mondiale socialiste » qui « seule » « peut [lui] succéder ». En cela réside, selon elle, « le côté lumineux » (sic) des moyens brutaux auxquels il recourt pour imposer sa « domination mondiale » [6]. Marx usait de termes similaires pour caractériser la « double mission » de l'Angleterre en Inde.

Les réflexions de Marx et Luxembourg conduisent à la seconde explication du pouvoir destructeur de la civilisation industrielle. Pour être « révolutionnaires », ces deux auteurs n'ont pas pour autant rompu avec l'imaginaire occidental et son ethnocentrisme universaliste. Marx parle également de « la grande influence civilisatrice du capital » à propos de « l'appropriation universelle de la nature » : il a désenchanté et objectivé la nature, renversant « tous les obstacles qui freinent le développement des forces productives, l'extension des besoins » et l'exploitation de la nature et des hommes [7]. Ainsi le développement du capitalisme présuppose-t-il des conditions idéelles particulières, celles qui, en anéantissant les cultures « traditionnelles » et leurs mœurs « immuables », ouvrent la voie à l'illimitation, à la démesure généralisée.

Convaincus que leurs valeurs devaient être étendues à l'ensemble de l'humanité, les Occidentaux ont d'abord entrepris d'évangéliser les païens qu'ils n'avaient pas massacrés, avant de substituer la religion du Progrès au

---

[5] *Ibidem*, p. 46.

[6] Luxembourg citée dans *La lampe hors de l'horloge. Éléments de critique anti-industrielle*, Éditions de la Roue, Paris, 2014, p. 23-24.

[7] K. Marx, *Manuscrits de 1857-1858 dits « Grundrisse »*, Éditions sociales, Paris, 2011, p. 371 et 446-447.

christianisme. La croisade de la Raison contre l'obscurantisme, la superstition, la pensée magique, a d'abord été menée en terres européennes, dans ces campagnes où vivaient, au dire des esprits éclairés, « des sauvages » [8]. Elle a ensuite été étendue aux peuples colonisés. Les valeurs alors diffusées sont celles qui fondent l'idéologie de la modernité : le culte de la Raison et du Progrès, associé à l'objectivation du monde, à la recherche de l'efficacité, au principe de compétition, à la valorisation du travail, de l'argent et de la réussite individuelle, etc.

En 1919, Max Weber déclarait :

> « Le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. » [9]

Soixante-dix ans plus tard, Zygmunt Bauman émet un jugement du même ordre à propos de la responsabilité de la « science » dans les crimes nazis. Dès Galilée, écrit-il, elle a poussé « son cri de guerre » : « le triomphe de la raison sur les émotions, du rationalisme sur les pressions normatives, de l'efficacité sur l'éthique », en vertu de quoi elle a écarté de ses préoccupations des principes moraux tels que « le caractère sacré de la vie » [10]. L'amoralisme de la « science » n'est qu'une des formes d'expression de l'amoralisme général qui découle de la subordination de la raison à la pensée objective. Il est aussi présent dans les deux autres grandes instances (l'État et le Capital) qui, combinées à la Technoscience, structurent la civilisation industrielle.

La logique de l'accumulation indéfinie du capital et la dynamique du progrès, en absorbant inlassablement des zones non capitalistes, substitue aux « valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique » présentes dans les communautés traditionnelles, les valeurs de la modernité peu susceptibles de générer le désir du bien-vivre ensemble. Au terme plus qu'hypothétique de ce procès, l'Occident aura détruit toutes les formes de

---

[8] Cf. E. Weber, *La fin des terroirs. La modernisation de la France rurale, 1870-1914*, Fayard, Paris, 1983.

[9] M. Weber, *Le savant et le politique*, Christian Bourgois, Paris, 1990, p. 96.

[10] Z. Bauman, *Modernité et holocauste*, La Fabrique, Paris, 2002, p. 182.

vie sociale et culturelle étrangères à son monde, et fait disparaître la figure de l'Autre. Il ne sera donc plus en mesure de se voir à travers le regard que l'Autre porte sur lui, ni de prendre conscience de sa singularité dans sa confrontation à l'altérité. Il ne pourra plus se voir que dans son propre miroir. Il aura fini par embrasser et embraser l'univers mais pour se retrouver seul dans un réel façonné à son image, où ne régneront que l'insignifiance et la désolation.

La rencontre de l'Autre « sauvage » : une « inquiétante étrangeté »

Freud associe l'inquiétude à l'étrangeté, dans le rapport de l'individu à lui-même. Il renvoie l'« inquiétante étrangeté » au « motif du double », au dédoublement du moi en « moi propre » et en « moi étranger ». Le moi étranger correspondrait à une « ancienne époque du moi », à « quelque chose de refoulé qui fait retour », au lieu de « rester dans le domaine du caché ». C'est l'apparition de ce double enfoui, de ce passé familier refoulé, qui provoque une sensation désagréable renforcée par l'« incertitude intellectuelle » et conjurée par le déni [11].

Christophe Colomb et ses compagnons ont vraisemblablement éprouvé un sentiment de même nature lorsqu'ils ont découvert les populations des Caraïbes. Dans le passé, les croisades, l'expédition des Polo en Chine avaient été l'occasion pour les Européens de connaître d'autres civilisations suffisamment raffinées pour nourrir chez certains le goût de l'exotisme. Rien de tel avec les indigènes du Nouveau Monde. Autant les Européens pouvaient comparer leurs propres réalisations, institutions et mœurs avec celles des Arabes, des Chinois, autant, confrontés aux Amérindiens, ils ont dû être déconcertés par la révélation d'une altérité radicale. Cela explique sans doute pourquoi, pour les caractériser, ils ont recouru au registre du manque, de ce qui, présent dans leur monde, est absent chez cet Autre si dissemblable : société « sans foi, sans loi, sans roi », un inventaire de défauts qui sera complété par la

---

[11] S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse*, vol. XV, PUF, Paris, 1996, p. 148 et suiv. Remo Guidieri utilise cette même expression pour évoquer l'expérience anthropologique, dans *L'abondance des pauvres*, Seuil, Paris, 1984, p. 201.

suite : sans État, sans classe, sans écriture, sans histoire, sans surplus, sans économie… Cette « cascade de négations », comme dit Hélène Clastres [12], exprimait le trouble provoqué par l'impression d'avoir face à soi son parfait contraire.

Dans la liste des négations figure également l'absence de vêtements. Le spectacle d'hommes vivant nus, sans honte, a été source à la fois d'interrogations et d'inquiétude. Dans l'imaginaire occidental de l'époque, la nudité renvoyait à deux archétypes diamétralement opposés : l'ange ou la bête. La première référence est biblique : avant la chute, Adam et Ève vivaient nus dans le jardin d'Éden ; leur nudité symbolisait l'innocence originelle de l'humanité. Outre leur nudité, le fait que les Caraïbes ne travaillaient pas confortait l'idée qu'ils n'avaient rien commis qui justifiât leur expulsion du paradis. La seconde référence appartient à l'imaginaire de la chevalerie, plus précisément à un épisode du *Chevalier au lion* : celui où Yvain, pris de folie, déchire ses vêtements, et s'en va vivre nu au cœur de la forêt, bête parmi les bêtes. La nudité signifie ici l'animalité [13].

Ange ou bête ? L'incertitude intellectuelle était d'autant plus troublante que ces deux figures mythiques faisaient resurgir un « passé familier refoulé » : la première, le « crime » qui valut aux hommes d'être chassés du paradis ; la seconde, leur animalité. À la fois opposées et confondues dans l'Autre sauvage, elles réfléchissaient deux images peu flatteuses pour les Européens. Colomb est passé successivement de l'une à l'autre : du « bon sauvage » au « sale chien » à exterminer ou à réduire en esclavage. Paradoxalement, ces deux représentations ont pour trait commun de se référer à la naturalité du Sauvage : la première donne l'image d'un homme naturel non corrompu par la civilisation ; la seconde le ravale au rang de la bête féroce. Dans le même moment, les Européens niaient leur propre animalité… D'une certaine manière, la controverse de Valladolid (1550-1551) devait statuer sur la question. Bartolomé de Las Casas plaida, avec un succès relatif, la cause de l'humanité des Indiens, mais dans les

---

[12] H. Clastres, « Sauvages et civilisés au xviiie siècle », dans F. Châtelet (dir.), *Histoire des idéologies*, t. 3, Hachette, Paris, 1978, p. 221.
[13] C. de Troyes, *Le chevalier au lion*, Flammarion, Paris, 1990 [1170], p. 166-184.

faits, le point de vue de Sepulveda triompha : dans « l'*agôn* entre Identité et Différence » provoqué par la rencontre de l'Autre sauvage, la Différence a prévalu et le Sauvage a été renvoyé à l'animalité [14].

L'idéalisation du Sauvage apparaît dans les tout premiers écrits de Colomb, chez Amerigo Vespucci et Las Casas. Selon Tzvetan Todorov, elle repose sur une méconnaissance du monde amérindien [15]. Ceux qui vécurent au milieu des indigènes avaient des jugements nuancés, le plus souvent hostiles : ainsi, Thevet, Villagagnon, Ortiz… Jean de Léry ne niait pas leur humanité, mais condamnait leur cruauté envers les prisonniers [16]. Par son honnêteté intellectuelle, le récit de son voyage en terre de Brésil a néanmoins contribué à établir la bonté naturelle du Sauvage : parce qu'il souligne leur générosité, leur charité, leur loyauté et leur fidélité en amitié, l'absence des vices qui gangrènent les nations européennes, leur « police civile » qui fait « honte à ceux qui ont les lois divines et humaines »… Léry inaugure une démarche caractéristique du primitivisme : il se réfère aux mœurs des Tupinambas pour dénoncer les maux de sa société, sans pour autant prôner le retour à la vie sauvage.

La position de Montaigne est proche de celle de Léry : comme ce dernier, il s'étonne de leurs mœurs, reconnaît leur humanité et estime « qu'il n'y a rien de barbare et de sauvage en cette nation » ; comme Léry, il retourne le miroir indien sur les Français :

> « Nous les pouvons appeler barbares, eu égard aux règles de la raison, mais non pas eu égard à nous, qui les surpassons en toute sorte de barbarie. » [17]

Enfin, comme Léry, il n'invite pas à adopter les us et coutumes des Tupinambas. Chez l'un comme chez l'autre, il y a l'affirmation à la fois de la différence et de l'égalité, et une tolérance qui s'apparente au relativisme

---

[14] L'expression « *agôn* entre Identité et Différence » est de R. Guidieri, *op. cit.*, p. 199. Sur la controverse de Valladolid, *cf.* T. Todorov, *La conquête de l'Amérique. La question de l'autre*, Seuil, Paris, 1982, p. 157 et suiv.

[15] T. Todorov, *Nous et les autres. La réflexion française sur la diversité humaine*, Seuil, Paris, 1989, p. 297-303.

[16] J. de Léry, *Histoire d'un voyage fait en terre de Brésil*, Plasma, Paris, 1980 [1578].

[17] Montaigne, *Essais*, Livre I, LGF, Paris, 2002, chap. 30 : « Des Cannibales », p. 359, 367.

culturel : aucun des deux ne suggère de civiliser les « barbares ». À la fin de sa vie, Las Casas adoptera également ce point de vue.

Le Sauvage dans la toile de l'histoire universelle

Le primitivisme prend sa forme d'expression la plus accomplie au cours du XVIIIe siècle. En 1703, le baron La Hontan publie ses *Dialogues avec un sauvage* [18]. La Hontan a partagé la vie des Hurons du Canada et naturellement devisé avec eux. Pour autant son livre n'a rien de comparable avec le récit ethnographique de Léry, ni avec les réflexions de Montaigne. Les propos rapportés par Montaigne sonnent vrai ; ceux que tient le Sauvage de La Hontan relèvent de la prosopopée : son Adario s'exprime comme un habitué des salons parisiens. La Hontan utilise cette figure de rhétorique pour éclairer sous un jour inhabituel la civilisation européenne, comme Montesquieu avec ses *Lettres persanes*. Tous les deux l'emploient afin de mettre dans la bouche de l'Autre des critiques à l'encontre de leur propre société. Et celles d'Adario n'épargnent aucune de ses composantes ; La Hontan qui feint de la défendre, l'avait très tôt rejetée en bloc.

D'autres useront également de ce procédé, notamment Voltaire, et surtout Diderot avec son savoureux *Supplément au voyage de Bougainville* (1772)… Chaque fois, le Sauvage est mis en scène pour porter un regard naïf sur le monde civilisé et en souligner les défauts. Il est supposé exprimer un jugement fondé sur ses propres valeurs. En réalité, elles relèvent moins de données empiriques que de préjugés hérités du XVIe siècle : les sauvages vivraient selon les lois de la nature et n'auraient pas été corrompus par celles, artificielles, de la civilisation. Le grand absent, celui à qui la tradition impute à tort l'invention du mythe du bon sauvage, est Rousseau, « le plus ethnographe des philosophes » selon Claude Lévi-Strauss [19].

Contrairement à Diderot, Rousseau sait que l'état de nature et l'homme naturel ne sont que des fictions théoriques, et que les sauvages observés par

---

[18] La Hontan, *Dialogues avec un sauvage*, Éditions sociales, Paris, 1973 [1703].
[19] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris, 1955, p. 450, 451.

Thevet, Léry, Staden, vivent en fait dans l'état de société. Les deux auteurs partagent cependant le même sentiment sur leur époque et le formulent dans les mêmes termes. Dans son *Discours* de 1755, Rousseau déclare préférable l'état de l'homme sauvage comparativement à celui de l'homme policé : les hommes étaient faits pour y demeurer, mais un « funeste hasard » les en a sortis et les a conduits, le progrès aidant, vers « la décrépitude » [20]. Diderot parle également de « décrépitude » pour décrire la « perfection funeste » dont jouissent alors les Européens. Lui aussi pense que « la félicité de l'homme » est bien moins éloignée de « la condition sauvage qu'on ne le pense » [21]. Mais là s'arrête leur accord. Diderot voudrait faire tourner la roue de l'histoire à rebours : il imagine un « législateur moderne » fondant une colonie qui se situerait « entre l'état sauvage et notre merveilleux état policé ». Point de rêverie utopique chez Rousseau : la connaissance des autres formations sociales doit être utilisée pour réformer « nos propres mœurs ».

Diderot a lu les récits de témoins oculaires, ce qui confère quelque vérité à l'image qu'il donne des sauvages dans ses écrits ; Rousseau également, mais, on l'a vu, pour un autre usage. Pour nourrir la réflexion ou l'imagination de leurs contemporains, les sources ne manquaient pas : relations de trafiquants, d'officiers, d'explorateurs et surtout de missionnaires [22]. Or, fait remarquable, c'est à partir de ces mêmes documents que d'autres auteurs contemporains ont conçu une représentation radicalement différente des sauvages et de leur mode de vie… Leur dénuement matériel que Montaigne, Diderot, Rousseau attribuent à leur volonté « de ne désirer qu'autant que leurs nécessités naturelles leur ordonnent » (Montaigne) afin de n'être point esclaves de « biens imaginaires » (Diderot), est interprété par ceux-là comme le signe qu'ils éprouvent les plus grandes difficultés pour subvenir à leurs besoins vitaux ; quand les premiers louent chez les sauvages leur goût immodéré pour la liberté, eux ne voient que des conditions de vie misérables.

---

[20] J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), dans *Œuvres complètes*, t. 2, Seuil, Paris, 1971, p. 246, 231.

[21] Diderot, cité par A. Jacob, *Le travail, reflet des cultures. Du sauvage indolent au travailleur productif*, PUF, Paris, 1994, p. 104.

[22] Comme le Père Charlevoix (1744) ou le Révérend Père Joseph-François Lafitau (1724).

L'expression de cette vision misérabiliste signifie un événement majeur survenu dans le monde des idées : l'émergence et le développement d'un paradigme économique libéral. En France, entre 1756 et 1774, une école de pensée – la physiocratie – projette d'ériger l'économie en « science nouvelle » ; parallèlement, d'autres auteurs comme Vincent de Gournay, Turgot, Adam Smith, exposent des thèses relativement proches, qui, par la suite, constitueront les fondements axiomatiques de l'économie politique classique. Ces théoriciens ont la prétention d'exténuer l'explication du social en le réduisant à son domaine économique. Ils postulent, non seulement, que l'économie joue un rôle déterminant dans la vie sociale, mais aussi que l'homme est, par nature, une créature de besoins, égoïste et hédoniste. Si le Sauvage n'est apparemment pas conforme à cette représentation, cela tient au fait que sa nature profonde est entravée par l'extrême précarité de ses conditions d'existence, qui ne lui permet pas de se comporter spontanément comme un bourgeois rationnel : il doit avant tout ne pas mourir d'inanition.

« Un sauvage, écrit Adam Smith, dont la subsistance est précaire, dont la vie est exposée chaque jour aux plus imminents dangers, n'a nulle envie de s'amuser à chercher ce qui ne peut avoir d'autre avantage que de flatter son imagination. » Il est inexpérimenté, ignore tout de « ce qui l'entoure », et consacre 99 % de son temps de travail à chercher la nourriture qui lui permet à peine de survivre [23]… Pour Smith, comme pour Turgot et Condorcet, la pauvreté empêche la production d'un surplus qui offrirait à de riches oisifs dispensés de l'obligation de travailler, la possibilité d'occuper leurs loisirs à observer la nature pour en percer les mystères : à leurs yeux, les inégalités sociales sont facteurs de progrès. Or le Progrès vient d'être institué nouveau totem de la modernité occidentale, aux côtés de la Raison et de la Nature.

L'autre événement intellectuel majeur se rapporte à la représentation de l'évolution des sociétés humaines. En rupture avec le schème chrétien d'un progrès moral de l'humanité, comme avec la conception laïque d'un mouvement cyclique (Vico), apparaît au milieu du siècle une philosophie de l'histoire fondée sur l'idée de progrès, progrès avant tout scientifique

[23] A. Smith, *La richesse des nations*, t. 1, Flammarion, Paris, 1991, p. 243.

et technique. On la trouve, exprimée dans les grandes lignes, dès 1750 dans un mémoire de Turgot, puis chez des penseurs rattachés aux Lumières écossaises, comme Adam Smith et son disciple John Millar. La plupart de ces auteurs sont des économistes, et chacun d'eux utilise le niveau de développement économique et social comme principal critère pour ordonner les différentes nations conformément à leur vision progressiste de l'histoire de l'humanité.

L'histoire telle que la conçoit Turgot a trait à l'humanité dans son ensemble, mais cette évolution générale se déroule à chaque nation selon son rythme : « Dans les progrès généraux de l'esprit humain, toutes les nations partent du même point, marchent au même but, suivent à peu près la même route, mais d'un pas très inégal. » Il va de soi que, pour lui, l'Europe occidentale, « avançant à grands pas vers la perfection », occupe le premier rang et ouvre la voie aux autres nations, dont les différents et inégaux degrés de « développement » exposent « sous un seul coup d'œil […] l'histoire de tous les âges » [24] : ainsi la synchronie peut-elle rendre compte de la diachronie.

Les sauvages seront intégrés dans cette « histoire universelle », et naturellement, indigence oblige, ils apparaîtront au stade premier de l'évolution des sociétés humaines. Ils ne donnent donc plus (simplement) une image de l'homme dans l'état de nature ; à présent, ils sont considérés comme les vivants représentants de notre passé originel. C'est à partir de ce moment-là que les sauvages sont devenus des primitifs. Le primitif est « l'autre-le-plus-reculé-dans-le-temps » (Guidieri) ; notre lointain passé au présent [25]. Un passé plus ou moins lointain, comme s'il existait des degrés dans la primitivité : au-delà de leur caractère péjoratif, désormais, le terme « sauvage » désigne le chasseur-cueilleur nomade, et le terme « barbare », l'agriculteur qui vit dans de petites communautés, sans État, ni écriture, ni inégalités sociales… Ainsi s'ébauche cette représentation de l'histoire

---

[24] Turgot, *Formation et distribution des richesses*, Flammarion, Paris, 1997, p. 72.

[25] Dans *Avant l'histoire. L'évolution des sociétés de Lascaux à Carnac* (Gallimard, Paris, 2012), Alain Testart prend soin de distinguer « sociétés primitives » et « sociétés premières ». « Les sociétés primitives sont bien conçues comme retenant quelque chose du passé, même si elles sont dans le présent », tandis que « ce qui est "premier", au contraire, est quelque chose du passé […] mais qui n'est pas dans le présent » (p. 65).

universelle découpée en trois grandes époques : la sauvagerie, la barbarie et la civilisation, qu'exposera Lewis Morgan dans *Ancient Society* (1877), et que Engels déclinera en différents stades dans *L'Origine de la famille, de la propriété privée et de l'État* (1884).

Cette conception de l'histoire fait surgir de nouvelles interrogations : le mode de vie des primitifs est-il préférable ou non à celui des Européens ? où se situe « l'âge d'or de l'humanité » ? dans le passé (point de vue des primitivistes) ? ou dans le futur (conviction des progressistes) ? le progrès rend-il les hommes plus heureux ? La question du bonheur a fini par s'introduire dans le débat. Diderot estimait que la civilisation européenne avait déjà dépassé les limites du raisonnable ; quant à revenir en arrière, c'était un vœu qui, chez lui, ne prêtait à aucune conséquence. Rousseau, dans son fameux *Discours sur les sciences et les arts* (1750), avait très tôt exprimé son scepticisme sur les bienfaits du progrès, mais il était assez réaliste pour comprendre qu'un retour aux origines était impossible. Pour les « progressistes », qu'ils soient libéraux ou socialistes, il ne fait aucun doute que l'âge d'or de l'humanité se situe dans le futur.

La certitude que l'évolution des sociétés ne peut emprunter qu'un seul chemin, celui que trace en éclaireuse la civilisation occidentale, et que ce chemin conduit à la perfection sociale et humaine et au bonheur universel, finira par s'imposer comme une évidence, et justifiera par la suite les programmes dits de développement. Cette vision de l'histoire universelle est si ancrée dans les esprits que son caractère foncièrement ethnocentrique passe inaperçu [26]. C'est ainsi qu'on ne cesse de s'interroger sur le mystère du « miracle économique » occidental, et sur les raisons pour lesquelles, comme le dit ironiquement Marshall Sahlins, « telle ou telle société donnée n'a pas réussi à atteindre ce *summum bonum* de l'histoire humaine que serait le bon vieux capitalisme » ; alors que, poursuit-il, nul ne se demande « pourquoi les chrétiens européens ne sont pas parvenus au cannibalisme rituel des Fidjiens [dont ils] étaient si près » [27].

---

[26] Cf. l'extravagant discours prononcé en juillet 2007 à l'université de Dakar par le président Sarkozy.

[27] M. Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage, et autres essais*, Gallimard, Paris, 2007, p. 308.

Pour revenir au XVIIIe siècle, l'histoire se montre juge paradoxal : de l'image du Sauvage rattachée à ce siècle, on ne retient habituellement que celle qualifiée abusivement de « rousseauiste » : la vision misérabiliste des économistes est ignorée. Or c'est précisément cette conception qui, par la suite, sera reconnue comme une vérité de fait indiscutable, tandis que la représentation du « bon sauvage » sera reléguée dans la mythologie. Ce basculement traduit l'hégémonie du capitalisme et de l'idéologie économique dans les consciences. La nostalgie de l'âge d'or primitif ne connaîtra un véritable renouveau que dans la seconde moitié du XXe siècle. Entre-temps, l'ethnologie s'est constituée comme discipline scientifique. Par leurs travaux, certains anthropologues jouèrent un rôle décisif dans la réhabilitation de la figure du Sauvage : Claude Lévi-Strauss avec notamment sa critique radicale de l'histoire universelle [28] ; Marshall Sahlins par sa remise en question décapante de la vision misérabiliste du primitif ; Pierre Clastres par son analyse originale de la question du pouvoir dans les sociétés « contre l'État »…

La société primitive des anthropologues

L'étrangeté de la société primitive ressort lorsqu'on entreprend de l'appréhender avec des concepts que notre culture nous a rendus familiers. Ainsi la grille d'analyse de Georges Dumézil, qui saisit la totalité sociale en se focalisant sur trois fonctions majeures : idéologique, politique, économique. Dumézil limitait sa pertinence aux sociétés indo-européennes, mais rien n'interdit de l'appliquer aux communautés primitives dans la mesure où aucune société ne saurait se reproduire sans le déploiement de ces trois fonctions. Cependant, si cette grille s'adapte bien aux sociétés occidentales médiévales comme modernes, il n'en va pas de même avec les sociétés primitives.

Aux trois fonctions identifiées par Dumézil, on peut aisément faire correspondre les trois grands piliers sur lesquels est édifiée la civilisation occidentale moderne : la Technoscience pour l'idéologie, l'État pour le

[28] C. Lévi-Strauss, *Race et histoire*, Gallimard, Paris, 1987 [1952].

politique et le Capital pour l'économique. Aucune de ces instances n'est en réalité unidimensionnelle, mais chacune remplit une fonction spécifique dominante. En revanche, dans les sociétés primitives, toutes les dimensions de la vie sociale sont confondues, et l'on ne trouve pas d'instances autonomes comparables : l'économie n'existe pas ; il n'y a pas d'institution de pouvoir séparée du reste de la société ; et le culturel est omniprésent. Il y a bien un chef, mais il est dépourvu de pouvoir. Les activités économiques s'appuient sur des institutions sociales non économiques : les réseaux de parenté et la chefferie. Cette économie naturelle durable est fondée sur l'exploitation de ressources renouvelables et l'autolimitation des besoins et des efforts. Le mode de pensée est à la fois mythologique et holiste ; il contient, dans les deux sens du terme, un savoir rationnel concret. Que ce soit au niveau idéologique, sociopolitique ou économique, la règle qui permet de perpétuer le cosmos primitif dans son harmonie est la réciprocité, et non la domination…

De l'économique et du politique dans les sociétés primitives

Sahlins a montré que l'indigence matérielle des « sauvages » n'est pas le signe d'une incapacité technique ou intellectuelle à tirer le meilleur parti des ressources naturelles, mais est bien plutôt l'expression d'une volonté délibérée de ne pas produire plus que nécessaire et de limiter le temps consacré à la production de biens matériels afin de libérer le plus de temps possible pour d'autres activités : leur rationalité économique, si rationalité économique il y a, loin de régir la totalité sociale, est subordonnée à des fins non économiques. Pierre Clastres parle de « sociétés du refus de l'économie » [29].

Les primitifs sous-utilisent systématiquement toutes leurs ressources productives. Ressources « humaines » : ils ne consacrent en moyenne, chaque jour, que deux à trois heures de « travail » à la production de leurs moyens matériels d'existence. Ressources techniques : leurs outils

---

[29] P. Clastres, « Préface », dans M. Sahlins, *Âge de pierre, âge d'abondance. L'économie des sociétés primitives*, Gallimard, Paris, 1976, p. 19.

paraissent sans doute dérisoires au regard de la puissance de notre technologie, mais ils témoignent d'une remarquable ingéniosité et permettent aux primitifs de « s'assurer la maîtrise du milieu naturel adaptée à leurs besoins » [30] ; et chaque individu est capable de fabriquer et d'utiliser ses propres outils. Ressources écologiques enfin : en raison de leurs modes de production et de vie, confortés par leur système de valeurs, ils ne dépassent pas ce que les écologues appellent la capacité de charge des milieux naturels.

Bien évidemment, si, pouvant produire davantage, les primitifs ne le font pas, c'est qu'ils ne le veulent pas. Le dénuement apparent dans lequel ils vivent reflète en réalité ce que Sahlins appelle leur « conception ascétique du bonheur matériel » : « ils ne sont pas pauvres, ils sont libres ». Aussi ne craint-il pas de soutenir contre toute évidence qu'ils vivent dans l'abondance… par la « voie zen » [31]. Au-delà du paradoxe, il est parfaitement légitime de parler d'abondance dès l'instant où une communauté satisfait les besoins matériels de tous ses membres, pleinement et sans difficultés. On ne saurait en dire autant de nos économies modernes bien qu'elles produisent des quantités astronomiques de marchandises.

Parmi les institutions sociales qui définissent le cadre des activités économiques, il convient de mentionner les règles et codes de conduite régissant l'accès aux ressources dites naturelles. Car contrairement à ce que soutiennent certains penseurs comme Garrett Hardin, l'absence d'État et de droit de propriété ne signifie pas que ces ressources sont « libres d'accès », *res nullius* [32]. Dans les communautés primitives et dans bon nombre de sociétés traditionnelles, le mode d'appropriation pratique de la nature est fondé sur la « possession collective ou commune » qui confère aux ressources écologiques le statut de *res communis* inaliénables [33]. Il ne

---

[30] P. Clastres, *La société contre l'État*, Éditions de Minuit, Paris, 1974, p. 162.

[31] M. Sahlins, *Âge de pierre…*, *op. cit.*, p. 38.

[32] Cf. S. Feydel et C. Bonneuil, *Prédation. Nature, le nouvel eldorado de la finance*, La Découverte, Paris, 2015, p. 38-39.

[33] Cf. A. Adriaens et F. Ost, « Les lois des hommes et de la nature », *Écologie politique*, n° 8, 1993, p. 7-13, et également P. Dardot et C. Laval, *Commun. Essai sur la révolution au xxie siècle*, La Découverte, Paris, 2015, p. 33 et suiv., 147.

semble pas abusif de voir dans ce mode d'appropriation l'illustration du « commun » tel que le conçoivent Pierre Dardot et Christian Laval : des hommes engagés dans une praxis collective qui rend des choses communes, et produit des normes morales réglant leur agir.

Le rôle du chef dans la société primitive est de veiller au respect de ces règles, de garantir la solidarité au sein de sa communauté et d'être généreux envers ses membres. Ses obligations sont si peu « réjouissantes » que Lévi-Strauss se demande ce qui peut pousser certains à en accepter la fonction. Il envisage comme explications le prestige, le sens des responsabilités, la satisfaction personnelle que procure « la charge des affaires publiques » [34]. Le chef doit avoir « deux qualités essentielles : talent oratoire et générosité », auxquelles s'ajoute une aptitude à deviner et exprimer la volonté du groupe. Il retire de son statut du prestige, mais ni du pouvoir – il n'est pas en mesure d'imposer sa propre volonté aux autres membres de la communauté – ni des richesses : le prestige le met au contraire dans une situation de dette qui l'oblige à être généreux envers le groupe. Il doit donc distribuer parmi ses « sujets » une partie des richesses que sa maisonnée produit. Si, comme le soutient Clastres, le sens de la dette indique le sens du pouvoir, alors il faut en conclure que, dans la société primitive, le chef n'a pas de pouvoir : c'est la société qui le détient [35].

L'écologie des primitifs

Les primitifs ne cherchent pas à dominer la nature, mais à s'adapter aux caractéristiques écologiques de leur environnement pour simplement y vivre *durablement*. L'expérience montre qu'ils ont su relever ce défi grâce aux ressources de leur intelligence et à leur inventivité : bien avant le Néolithique, les hommes ont prouvé qu'ils appartenaient à une espèce euryèce, c'est-à-dire capable de peupler des milieux naturels très variés et extrêmes.

[34] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 364.

[35] Et l'inversion du sens de la dette signifie l'inversion du sens du pouvoir : alors « l'économique se laisse repérer comme champ autonome et défini » (P. Clastres, *op. cit.*, p. 169).

La dimension immatérielle de leur appropriation de la nature comprend deux aspects majeurs. Le premier définit le champ des possibles : il renvoie à la connaissance « empirique » des milieux. Le second englobe les systèmes de représentation et les mythes d'où procèdent les rites et règles de conduite régissant le rapport au monde dit naturel : ce sont ces prescriptions qui fixent des limites à l'utilisation des ressources écologiques.

Les Occidentaux ont longtemps considéré avec dédain les productions idéelles des primitifs, qualifiant leur pensée de sauvage, prélogique, préscientifique, magique… avant qu'anthropologues et préhistoriens ne réhabilitent leur savoir comme celui de nos ancêtres du Paléolithique et du Néolithique. La singularité et la richesse de ces savoirs tiennent à la proximité des liens noués par les hommes avec les différentes composantes de leur milieu naturel de vie. Une proximité à la fois existentielle, méthodologique et symbolique, voire spirituelle. Même s'ils ne produisent pas à « mains nues », les primitifs donnent l'impression de vivre immergés dans ce que nous nommons nature. Au fil du temps, l'allongement incessant du « détour de production » (Böhm-Bawerk) provoqué par le cumul des innovations techniques a créé une distance telle entre les modernes et la « nature terrestre » que la plupart de nos contemporains ont fini par oublier à quel point elle conditionne leur existence.

Le contact permanent des primitifs avec les éléments composant leur habitat, leur « observation active et méthodique », leurs « expériences inlassablement répétées » (Lévi-Strauss) leur ont permis de constituer une somme de connaissances dont on peut difficilement évaluer l'ampleur. Ne serait-ce que dans le domaine de la botanique, leur valeur est suffisamment reconnue et appréciée pour susciter, de nos jours, la convoitise des firmes pharmaceutiques ou cosmétiques. En ce qui concerne le monde animal, le registre de leur savoir est susceptible de surprendre même les esprits les plus scientifiques ; c'est ainsi qu'un zoologue américain, installé dans le Grand Nord canadien pour étudier la vie d'une famille de loups, a bien dû admettre que les Inuits étaient capables de comprendre leur langage [36]. Mais c'est sans aucun doute le

[36] F. Mowat, *Mes amis les loups*, Flammarion, Paris, 1984, chap. 12 et 13.

fantastique éventail des savoirs mobilisés par les « argonautes du Pacifique » pour parcourir l'océan et en coloniser les îles, qui donne la meilleure mesure de leur talent : en l'espace de quelques siècles, une population venue de Nouvelle-Guinée est parvenue à peupler des îles dispersées sur un océan couvrant plus de vingt millions de kilomètres carrés ; et elle a réalisé cette prouesse avec des moyens techniques pour le moins rudimentaires [37].

Sur le plan méthodologique, les primitifs ne sont pas tenus, sous prétexte d'objectivité et de neutralité axiologique, de rompre leurs liens étroits avec leur milieu de vie, en établissant une ligne de démarcation entre eux et ce dernier. Même s'ils savent que leur monde vécu est le jeu de forces occultes, ils ne postulent pas, contrairement aux savants modernes, l'existence d'un réel en soi caché par de trompeuses apparences, qu'il s'agit de dévoiler. Comme le dirait Nietzsche, leur science se rapporte au « monde apparent » et procède de l'acceptation du témoignage de leurs sens. De plus, ils expérimentent, ce qui prouve qu'ils sont capables de formuler et tester des hypothèses théoriques.

Enfin, dans le système de représentations des primitifs, il n'est rien de comparable à cet ordre du réel que les modernes désignent du nom de nature. Ils ne conçoivent pas l'existence d'un monde « désenchanté » dont ils seraient absents, et qui obéirait à des lois immanentes indépendantes d'eux. À la réflexion, c'est bien plutôt l'antonymie culture/nature inhérente à l'imaginaire occidental moderne qui apparaît à la fois comme une singularité anthropologique et comme un paradoxe logique [38]… Il n'y a donc point de « miracle grec » ni de « coupure épistémologique » chez les primitifs : leur *logos* se confond avec le *mythos* et « la nature n'a pas plus d'existence que la surnature » (Descola). En deçà de la distinction que Philippe Descola a pu établir entre totémisme et animisme, la représentation primitive du monde

---

37 Cf. Wade Davis, *Pour ne pas disparaître. Pourquoi nous avons besoin de la sagesse ancestrale*, Albin Michel, Paris, 2011, p. 51-78 ; L. Brasier, « Les Polynésiens, des marins dans le sillage des étoiles », *Sciences et Avenir*, n° 177, janvier-février 2014, p. 20-23.

38 Cf. les divers écrits de Philippe Descola, notamment *Par-delà nature et culture*, Gallimard, Paris, 2005, et également G. Lapierre, *Le mythe de la raison*, L'Insomniaque, Paris, 2001, p. 61-95.

procède des religions de l'immanence et renvoie à ce que Marcel Gauchet appelle l'*Un ontologique* : une unité qui englobe de manière indifférenciée ce que la culture occidentale moderne, héritière des religions de la transcendance, dissocie, à savoir, le naturel, le surnaturel et l'humain [39]. Le holisme des sociétés primitives immerge la communauté humaine considérée comme un tout indissociable, dans cette unité, ce cosmos : au sein de ce cosmos règne une harmonie que rien ne doit troubler. Les rites de guérison des Indiens navajos illustrent parfaitement cette vision holiste : la maladie est interprétée comme la manifestation de la rupture du rapport harmonieux qui lie le Navajo à son cosmos, et non comme un simple dérèglement somatique ou psychique. La thérapie a pour but de le ramener dans l'harmonie du monde [40].

Dans l'univers symbolique occidental, le procès d'objectivation qui définit la relation des modernes au monde non humain est conçu comme un procès de domination et d'asservissement [41]. On peut légitimement penser que ce procès est inhérent à une société où travail intellectuel et travail manuel sont socialement et idéologiquement dissociés ; et qu'il est en conséquence sans objet dans les sociétés qui ignorent l'écriture et ce type de division du travail. Nos schèmes mentaux et nos préjugés idéologiques nous amènent à distinguer ce qui est en fait confondu dans une praxis, à savoir la théorie et la pratique, l'idéel et le matériel. Selon Georges Lapierre, « le paramètre déterminant » qui assure l'osmose du spirituel et du non-spirituel, se trouve dans « l'organisation sociale elle-même », dans les mœurs [42].

Les mœurs, le style de vie, expriment sur le plan pratique l'esprit d'une civilisation. Ainsi, la vision holiste du cosmos établit une homologie entre, d'une part, les rapports que les primitifs nouent entre eux et, d'autre part, leurs relations avec les différents êtres visibles et invisibles

---

[39] M. Gauchet, *Le Désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Gallimard, Paris, 1985.

[40] S. Crossman et J.-P. Barou (dir.), *Peintures de sable des Indiens navajo. La voie de la beauté*, Actes Sud, Arles, 1996.

[41] Cf. G. Lapierre, *op. cit.*, p. 144 et suiv., 134 et 155.

[42] *Ibidem*, p. 145.

qui peuplent leur milieu naturel de vie : dans les deux cas joue la règle de la réciprocité [43]. Les mythes des origines rapportent les événements qui ont ponctué la formation du monde et consacrent la solidarité de tous les éléments composant le cosmos primitif. Les rites font revivre ces épisodes fondateurs et rappellent les règles de conduite qu'il convient de respecter vis-à-vis des membres de sa communauté, des animaux, des plantes, des esprits, des puissances occultes, afin de confirmer les alliances, de ne pas provoquer de chaos et de perpétuer ainsi l'ordre reçu des ancêtres. La solidarité dans le monde primitif s'étend des vivants à ceux qui ne sont pas encore nés, mais aussi aux générations passées : les morts sont toujours présents et veillent à ce que l'harmonie du cosmos ne soit pas perturbée.

Dans la mythologie des Indiens de la côte nord-ouest du Canada, les saumons sont des êtres humains vivant au fond des océans. À la saison du frai, ils revêtent leur peau de poisson et viennent s'offrir à leurs frères, pêcheurs sédentaires. Le premier saumon capturé est accueilli comme l'ambassadeur de la tribu alliée. « Après la cérémonie, le prêtre donnait de ce poisson à toute l'assistance », et ses arêtes « étaient rendues à la mer » [44]. Le don appelant un contre-don, les Indiens s'assuraient ainsi l'abondance des prises d'année en année… jusqu'à ce que les usines de conserverie de poissons installées à l'embouchure des rivières épuisent les stocks de saumon. Les Indiens ont imputé leur disparition au non-respect du rituel par les Blancs.

Un rationaliste jugerait ce type d'explication proprement absurde. Il est un fait que, pour rendre compte de la surexploitation d'une ressource naturelle renouvelable, les sciences occidentales disposent d'outils théoriques autrement pertinents. Entre un raisonnement qui relève du *mythos* et un autre du *logos*, le choix semble donc évident. Mais l'explication mythologique est-elle si inepte ? Le *mythos* et le *logos* ne

[43] *Cf.* la relecture de l'*Essai sur le don* de Marcel Mauss par M. Sahlins, *Âge de pierre…*, *op. cit.*, chap. 4 et 5.

[44] Lewis Hyde, cité par M. O'Connor et R. Arnoux, « Écologie, échange inéluctable et éthique de l'engagement. Sur le don et le développement durable », *Revue du MAUSS*, n° 15-16, 1er et 2e trim., 1992, p. 293-294.

poursuivent pas les mêmes fins, ni ne s'inscrivent dans des organisations sociales comparables. On a affaire à deux types de discours incommensurables. La fonction des mythes n'est pas de dire la vérité, elle est de signifier le monde vécu, d'assurer la cohésion de la société autour de valeurs ; elle est de définir le « style de vie », les mœurs et les règles de conduite, respectueux de l'harmonie du cosmos.

En bref, la pensée mythique caractérise les sociétés primitives où les rapports au sein de l'Un ontologique sont régis par le principe de réciprocité. *A contrario*, les sciences modernes visent la connaissance objective d'un monde objectivé, « non spirituel ». Elles bannissent tout jugement de valeur. Leur objet d'étude n'est pas seulement objet à penser, il est aussi et surtout objet à dominer. « La pensée dite scientifique, écrit Lapierre, est la raison au service de la pensée positive, c'est-à-dire d'une pensée totalitaire et conquérante », une pensée qui « transforme tout ce qu'elle touche […] en être séparé voué à l'asservissement » [45]. Pour cette pensée positive, le saumon n'est qu'une marchandise, pour la pensée mythologique, un être vivant doté d'une âme, dont le sacrifice permet aux hommes de vivre. Où réside l'absurdité ?

La société primitive n'existe pas

La société primitive : un idéal-type

La représentation que les anthropologues se font de la société primitive et des primitifs a beau être le résultat d'une approche théorique générale procédant de la synthèse d'une multitude de monographies, elle n'en demeure pas moins purement abstraite, et il y a fort peu de chance pour qu'un jour la réalité rejoigne le concept [46]. Pour paraphraser Joseph de Maistre, l'Occidental ou l'ethnographe peut rencontrer des Kwakiutls, des Yanomamis, des Mnong Gar, des Navajos, des Pygmées, des !Kung, des Inuits, des Papous, etc., jamais il ne croisera des primitifs. Le modèle

[45] G. Lapierre, *op. cit.*, p. 155, 134.
[46] Pour la « justification des généralités », *cf.* M. Sahlins, *Âge de pierre…*, *op. cit.*, p. 117-121, et C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 453.

abstrait élaboré par les anthropologues est pourtant composé à partir d'éléments disparates empruntés à toutes ces réalités sociales particulières ; il s'apparente à ce que Weber appelait un idéal-type, une construction théorique à l'aune de laquelle chaque société peut être étudiée.

En tant qu'idéal-type, la société primitive est conçue comme la parfaite antithèse de la société moderne, autre idéal-type. Ce genre d'opposition binaire présente un intérêt heuristique indéniable, auquel il convient cependant de ne pas s'arrêter si l'on veut éviter les simplifications caricaturales. Dans les faits, bon nombre de sociétés primitives « réellement existantes » se situent dans des « zones grises » où il est parfois difficile sinon impossible de repérer certaines des caractéristiques idéal-typiques. Dans quelle mesure peut-on classer dans la même famille de sociétés, les Nambikwaras et les Kwakiutls, les Shoshones et les Iroquois, les Mnong et les !Kung, les Pueblos et les Inuits ? Le concept de société primitive devrait être considéré comme une sorte d'étalon qui permet de mesurer le degré de conformité de la communauté étudiée, aux canons de la primitivité.

L'anthropologie confrontée au principe d'indétermination

L'approche théorique de la société primitive pose également des problèmes d'ordre méthodologique. Par souci d'objectivité, les anthropologues présentent les sociétés étudiées comme de purs objets, des communautés immaculées. Autrement dit, ils objectivent des sociétés dont le mode de pensée exclut tout processus d'objectivation. D'où ce premier paradoxe : l'ethnologue parle de l'Autre primitif en utilisant une démarche et des concepts étrangers à ceux de la culture étudiée. Second paradoxe découlant du précédent : en vertu de la séparation du sujet et de l'objet, l'ethnographe feint de décrire la vie au sein de la société telle qu'elle est supposée se dérouler en son absence… comme si sa présence n'exerçait aucune altération, comme si la société en question n'était pas, d'une manière ou d'une autre, affectée par son contact avec le monde occidental. Or, de par sa position vis-à-vis de son objet d'étude et la nature de ce dernier, l'ethnographe se trouve dans une

situation comparable à celle du physicien étudiant la vitesse et la trajectoire des particules : en tant qu'observateur, il est incapable de déterminer l'influence de sa présence sur les phénomènes observés [47], ni les changements que la société à laquelle il appartient a pu opérer dans la culture étudiée.

L'interrogation sur la relation sujet-objet dans la recherche ethnographique est d'autant plus légitime que la naissance de la discipline est indissociable de l'expansion planétaire de l'Occident et des problèmes rencontrés par les colonisateurs pour soumettre les populations indigènes à leur autorité. Dès l'origine, elle est apparue comme « une science appliquée au gouvernement des peuples » [48]. Mais si son apparition et son développement ont répondu en premier lieu aux préoccupations politiques des puissances colonisatrices, son institutionnalisation et sa professionnalisation lui ont par la suite donné une orientation imprévue.

Aux deux extrêmes de la communauté des anthropologues, on trouve, d'un côté, des « froids démons de la connaissance » (Nietzsche), des fonctionnaires du savoir qui n'éprouvent aucune empathie ni sympathie pour leur « objet d'étude » et, de l'autre, des personnes critiques envers la civilisation industrielle, qui trouvent dans la recherche ethnographique le moyen de s'évader d'une société à laquelle, pour diverses raisons, ils se sentent mal adaptés. Ceux-là expriment, malgré eux, la mauvaise conscience de l'Occident moderne, « tourmenté » par le souvenir des multiples massacres et génocides qu'il commit au cours de son histoire. L'ethnographe, écrit Lévi-Strauss, « est le symbole de l'expiation » [49]. Ainsi, par des chemins détournés, en retournant le « miroir » primitif sur nous-mêmes, l'anthropologie offre la possibilité de porter un regard sans concession sur la société qui lui a donné le jour.

Quel que soit son jugement sur le monde qui l'a vu naître et grandir, l'ethnographe ne débarque pas vierge de toute valeur dans la société primitive : son regard est inévitablement « ethnocentré », signifié par la culture qui lui a été transmise. De plus, l'observation participante ne lui

---

[47] Sur cette question, *cf.* F. Weber, *Brève histoire de l'anthropologie*, Flammarion, Paris, 2015.
[48] *Ibidem*, p. 119.
[49] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, *op. cit.*, p. 449, 450. *Cf.* la critique de cette attitude par F. Weber, *op. cit.*, p. 204-207, 249-250, 270-271.

permet pas de se fondre dans la communauté qui l'accueille au point de se rendre transparent. Inévitablement, il est perçu comme l'Autre du primitif, celui qui, pour se faire accepter par ses hôtes et obtenir d'eux des informations sur leur cosmos, doit se plier à certains rituels, comme la remise de cadeaux provenant du monde occidental de la marchandise. Par ailleurs, les primitifs se trouvent exposés à son regard et à son jugement qui sont tout sauf innocents…

Le « develop-man » ou la « réponse indigène à l'Occident »

Rien *a priori* ne prédispose les primitifs à se prêter de bonne grâce au jeu des questions posées par un étranger curieux de leurs mœurs. Bien au contraire : si l'on admet leur nature guerrière (Clastres), il faut alors considérer qu'ils perçoivent l'Autre rarement comme un ami, le plus souvent comme un ennemi réel ou potentiel. La tolérance envers la présence d'un étranger relève moins des règles de l'hospitalité que de considérations stratégiques ou diplomatiques, ou plus prosaïquement d'un rapport de forces. À Pierre Clastres qui s'apprêtait à rejoindre les Guayakis, Alfred Métraux avait déclaré : « Pour pouvoir étudier une société primitive, il faut qu'elle soit déjà un peu pourrie. » [50] L'ouverture de la société primitive à l'Autre occidental est le signe qu'elle n'est plus tout à fait la même, qu'elle a été transformée par son contact avec une civilisation qui exerce sur elle une violence aussi bien symbolique que physique.

Faisant fi de toute nostalgie, Sahlins est convaincu que la mondialisation capitaliste n'a pas transformé les cultures des peuples colonisés en « marchandises adultérées » : les populations dominées feraient preuve, selon lui, d'une vitalité culturelle insoupçonnée qui leur permet d'intégrer dans leur univers symbolique traditionnel les produits matériels et immatériels du capitalisme occidental, en résumé, d' « indigéniser » la modernité [51]. L'anthropologue ne doit donc plus chercher « les traces d'une existence immaculée et primitive », mais tenir compte de l'histoire

[50] P. Clastres, *Chronique des Indiens guayaki. Ce que savent les Aché, chasseurs nomades du Paraguay*, Plon, Paris, 1972, p. 72.
[51] Cf. M. Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage…*, *op. cit.*, notamment chap. 4, 5 et 6.

coloniale et redéfinir en conséquence son objet d'étude : la diversité culturelle que la mondialisation n'a pas abolie, mais reconfigurée.

La pertinence d'un tel programme de recherche est indéniable. Cependant, on peut se demander si, dans sa conception du *develop-man* – la « façon autochtone de faire face au capitalisme » –, Sahlins ne surestime pas l'autonomie des populations soumises à la domination occidentale, et « l'authenticité » de leurs cultures ; et si on n'a pas plutôt affaire à une modernisation de l'« indigénité ». Car, tout en respectant leur culture, elles subordonnent leur logique symbolique et leurs mœurs à l'imaginaire de la modernité. Selon Sahlins, par leur manière de s'accommoder du règne de la marchandise, elles réfuteraient « la *doxa* selon laquelle l'argent, les marchés et les relations de production d'objets de consommation seraient incompatibles avec l'organisation des sociétés dites traditionnelles » [52]. Soit. Mais que penser d'une vitalité culturelle qui s'exprime par la substitution de « gros billets de banque » aux coquillages de nacre, par l'ajout de Land Cruiser aux traditionnels dons de cochons, par la consommation d'« énormes quantités de bière » ou par l'intégration, dans les potlatchs, des produits issus du monde de la marchandise ? [53]

On imagine sans peine que, à l'ère du « capitalisme compulsif », le système accorde volontiers à ces populations la possibilité de pratiquer leurs coutumes « barbares » en utilisant massivement les marchandises qu'il s'efforce d'écouler par tous les moyens : pour assurer le bouclage du cycle de valorisation du capital, n'a-t-il pas en quelque sorte institutionnalisé, au sein même de l'Occident, le potlatch comme condition de sa reproduction élargie ? Quant aux populations indigènes concernées, leur autonomie se limite à la sphère culturelle, et on voit mal comment, même dans ce domaine, elles pourraient (encore) donner l'exemple de rapports harmonieux avec la nature… D'autant que, dès les premiers contacts, la rencontre de l'Occident a modifié l'écologie des sociétés primitives.

---

52 *Ibidem*, p. 326.

53 *Ibidem*, p. 318-319, 251-259 ; P. Farb, *Les Indiens. Essais sur l'évolution des sociétés humaines*, Seuil, Paris, 1972, p. 181.

Une écologie et une primitivité « adultérées »

Selon Sahlins, durant la première phase du *develop-man* primitif, les peuples indigènes se sont approprié les produits européens pour « se rendre encore plus identiques à eux-mêmes ». Sans doute, mais en croyant ainsi persévérer dans leur être, ils ont entamé le procès d'effacement de leur « primitivité ». L'élément déclencheur a joué au niveau de l'imaginaire, à travers la stupeur et la fascination provoquées dans les esprits par la démonstration de la supériorité de « la magie du Blanc » (le fantastique pouvoir de sa technique) [54] : pour se procurer les moyens de cette puissance, les sauvages ont dû modifier l'organisation de leur société. Ces changements importants ont pu survenir « à distance », alors que la « civilisation » n'avait fait que « frôler » les « groupes indigènes » [55]. Ainsi, dans la région des Plaines, avant même de traiter directement avec les Européens, les Indiens avaient domestiqué le cheval. Le bouleversement qui en est résulté a été tel que les historiens ont pu parler de « révolution équestre », à l'origine de la « culture des Plaines » [56]. Le désir de se procurer les biens étrangers – objets métalliques, tissus, couvertures, articles de quincaillerie, miroirs, perles, fusils, balles et poudre, alcool, etc. – les a également poussés à entrer dans le cercle des échanges. Dans certaines de ces communautés indigènes, l'introduction des haches de fer a provoqué la disparition des « institutions économiques, sociales et religieuses liées à la possession, à l'utilisation et à la transmission des haches de pierre » [57].

Dans la région des Grands Lacs au Canada, dès le milieu du XVIIe siècle, les contacts étroits avec les Européens ont transformé en profondeur la vie et l'organisation sociale des multiples tribus dont Français et Anglais se disputaient le soutien [58]. Par le biais de troc ou

---

[54] S. Latouche, *L'Occidentalisation du monde*, La Découverte, Paris, 1989, p. 25.

[55] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, p. 370-371.

[56] Cf. P. Farb, *op. cit.*, p. 137 et suiv. ; A. Testart, *op. cit.*, p. 80 et suiv., 113 et 114 ; M. Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage…*, *op. cit.*, p. 320.

[57] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 370 ; P. Clastres, *La société contre l'État*, *op. cit.*, p. 167.

[58] Cf. R. White, *Le Middle Ground. Indiens, empires et républiques dans la région des Grands Lacs, 1650-1815*, Anacharsis, Toulouse, 2009.

d'échanges de cadeaux, les représentants des puissances européennes cherchaient à consolider les relations d'amitié avec leurs alliés amérindiens respectifs. Ces derniers avaient ainsi accès à des biens importés d'Europe, mais ils devaient en contrepartie alimenter le commerce des fourrures. D'abord objets de prestige, les produits étrangers n'ont pas tardé à devenir indispensables, si bien que les Amérindiens s'en sont trouvés dépendants, ce qui les a contraints à davantage chasser les animaux à fourrure. Ils ont ainsi intégré le marché mondial et en ont découvert les lois économiques [59]. Une espèce de division intertribale du travail s'est mise en place, en fonction du jeu des alliances. À l'intérieur des tribus, le travail des femmes s'est alourdi du tannage des peaux. Et, fait particulièrement significatif, de nouveaux droits sur les territoires de chasse ont été institués [60]…

Un mode singulier d'appropriation privative du sol est apparu, dans le respect du cadre communautaire traditionnel : des territoires de piégeage des petits animaux à fourrure furent alloués à chaque famille sous le patronage du chef. Ils devaient demeurer inviolables, tout au moins pour la chasse aux animaux à fourrure : quand il s'agissait de se procurer de la nourriture, conformément à la règle du « commun », il était permis de chasser sur le territoire de trappe d'une autre famille. L'organisation sociale et politique a sans doute été conservée et même renforcée, en revanche, le rapport des sauvages au monde naturel a été subverti par la soumission du « système économique indigène » aux lois du marché : au dire des témoins, il en est résulté une véritable « orgie de destruction » dont les premières victimes furent les castors [61].

Les diverses populations indigènes ont répondu à cette transformation de leur environnement de manière autonome, chacune selon sa culture. Selon Sahlins, malgré les modifications survenues dans leur « style de vie », elles seraient demeurées fidèles à elles-mêmes [62]. Mais, l'apparente continuité culturelle peut masquer un changement plus profond : pour

---

[59] *Ibidem*, p. 62 et suiv., 152, 164.

[60] *Ibidem*, p. 163, 224 ; P. Farb, *op. cit.*, p. 71.

[61] P. Farb, *op. cit.*, p. 74, 75 ; R. White, *op. cit.*, p. 90, 163, 190, 224.

[62] M. Sahlins, *La découverte du vrai Sauvage…*, *op. cit.*, p. 207, 289.

reprendre une expression que Sahlins utilise pour mieux la rejeter, la rencontre de l'Autre occidental a notablement « adultéré » les cultures amérindiennes dans leur « primitivité ». Dès la fin du XVIIIe siècle, de nombreux prophètes indiens en ont pris conscience. Les plus connus sont le Delaware Neolin, le Seneca Skanyyadaruyoh, les Shawnees Tecumesh et Tenskwatawa [63]. Ils furent à l'origine du mouvement *nativiste* qui prônait l'abandon des biens apportés par les Blancs. Chacun d'eux eut une vision au cours de laquelle le Maître de la Vie s'adressa à lui pour admonester les Indiens devenus dépendants des Européens et leur recommander de revenir aux mœurs d'avant l'arrivée des colonisateurs.

Pensée primitive et conscience écologique

L'homme, superprédateur ?

À l'encontre de la thèse selon laquelle l'association entre propriété privée et marché libre créateur de prix permet de préserver durablement les ressources naturelles renouvelables, l'exemple de la pelleterie pratiquée par les Indiens d'Amérique du Nord montre que c'est précisément cette combinaison qui a provoqué la destruction massive des animaux à fourrure. Lorsque les Indiens ignoraient le marché et produisaient seulement en vue de satisfaire leurs besoins, la possession commune de la terre ne menaçait en rien l'existence de ces animaux. Doit-on en conclure que les sociétés authentiquement primitives étaient exemplaires en matière de « gestion » des ressources naturelles ? L'enjeu idéologique d'une telle question est évident : ceux qui répondent par la négative nient la singularité de la crise écologique actuelle et soutiennent l'idée que l'homme est par nature un prédateur, à l'opposé de cet autre lieu commun qui veut que les primitifs « sacralisent » la nature [64]. Ils

[63] J. Wilson, *La terre pleurera. Une histoire de l'Amérique indienne*, Albin Michel, Paris, 2002, p. 171, 175-177, 196 et suiv.

[64] Lieu commun répandu dans les milieux écologistes et repris par le rapport Brundtland (1987). *Cf.* la revue *L'Écologiste*, automne 2008, consacré aux « peuples premiers ».

dédouanent ainsi la civilisation occidentale moderne de toute responsabilité dans l'effondrement en cours.

Selon Lévi-Strauss, le « respect de la nature » est l'une des trois raisons majeures qui rendent les sociétés primitives réfractaires au développement, ce dont il ne les blâme pas, loin s'en faut [65]… Mais, dans les faits, un écart peut survenir entre cette « sage philosophie indigène » et les pratiques effectives. Ainsi, les thuriféraires du Progrès ne manquent pas de mentionner la technique de chasse précolombienne qui consistait à précipiter des troupeaux de bisons au bas de falaises. Dans le même registre, Richard Leaky et Roger Lewin notent que l'arrivée des premiers hommes à Hawaï a entraîné « des extinctions, parfois en cascade » [66]. Le processus ne se limite pas à Hawaï : les humains causeraient des dégâts irréversibles à la nature, et ce, depuis au moins la fin du Pléistocène [67]. Voilà qui replace la sixième extinction dans une perspective historique moins dérangeante pour l'ordre établi.

Les hommes ont effectivement le pouvoir de détruire la nature, et ils l'ont acquis dès l'instant où ils ont domestiqué le feu [68]. Mais la domestication du feu suppose la maîtrise, et non le déploiement sans limite de son pouvoir destructeur. Pour vivre, que ce soit de chasse, de cueillette ou d'agriculture et d'élevage, les hommes ont dû s'approprier la nature, l'anthropiser, non la mettre en coupe réglée. On doit par ailleurs rappeler que le passé des sociétés primitives « est aussi ancien que le nôtre, puisqu'il remonte aux origines de l'espèce » [69], et que si elles et celles qui nous ont précédés, ont su préserver les ressources naturelles pour nous permettre de vivre, on ne saurait en dire autant de notre civilisation qui n'est plus en mesure de garantir à la fois sa perpétuation et la satisfaction des besoins des générations futures. À moins d'être de mauvaise foi, il faut une bonne dose d'aveuglement pour inscrire dans une continuité « naturelle » la nécessaire appropriation de milieux naturels par les premiers représentants de

---

[65] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 372-376.

[66] R. Leaky et R. Lewin, *La sixième extinction. Évolution et catastrophes*, Flammarion, Paris, 1997, p. 212.

[67] *Ibidem*, p. 221-250.

[68] Cf. D. Bourg, *Planète sous contrôle*, Textuel, Paris, 1998, p. 29-30.

[69] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 39.

l'espèce *Homo* et la mise à sac de la biosphère par le capitalisme mondialisé. Nous sommes à l'ère du *capitalocène* et non de l'*anthropocène* : la force tellurique est le Capital, non l'homme générique.

Une conscience écologique empirique et mythique

Les sociétés primitives qui ont traversé l'histoire et sont parvenues jusqu'à nous, prouvent par leur seule existence qu'elles ont su et savent à la fois ménager leur milieu naturel et « persévérer dans leur être ». Celles-là, comme le dit Lévi-Strauss, s'inscrivent dans la même temporalité que la civilisation industrielle, ce qui confère à leur « économie » un caractère indiscutablement « durable ». La question est de savoir si cette durabilité est réfléchie, si elle exprime une conscience écologique.

Geneviève Michon, ethnologue spécialiste d'agroforesterie, n'en est pas convaincue ; néanmoins elle souligne l'extraordinaire richesse des savoirs empiriques concrets mobilisés par les paysans pour associer harmonieusement leurs pratiques culturales aux processus naturels. « La domestication forestière, écrit-elle, repose sur des connaissances pointues et spécifiques, qui sont souvent plus écologiques que techniques. » [70] La « Science » les ignore parce qu'elles s'expriment « à travers des codes symboliques : des mythes et des rituels ». C'est là un trait caractéristique de la pensée primitive : elle a beau être rationnelle, elle ne dissocie pas le *logos* du *mythos*.

Ainsi, en Thaïlande, pour « compenser » le « mal » infligé à leur forêt, les Karens rachètent « les offenses par des dons » : ils réservent des champs, des arbres fruitiers et des bananiers aux animaux sauvages, afin de « préserver l'harmonie » qui règne au sein de leur cosmos [71]. Chez les Mongols, Tengger, le Ciel Éternel, a envoyé les loups pour aider les hommes à protéger la steppe. En reconnaissance, et pour être quittes de leur dette, les corps des Mongols morts sont abandonnés aux loups. En mangeant la chair de l'homme, « le loup convoie l'âme de l'homme qui part

---

[70] G. Michon, *Agricultures à l'ombre des forêts du monde*, Actes Sud/IRD Éditions, Arles/Bondy, 2015, p. 146.
[71] *Ibidem*, p. 56, 65, 66.

vers Tengger » : le cycle est bouclé [72]. Dans le système symbolique des Indiens Desana-Tukanos (Colombie), le pouvoir du soleil constitue un « circuit fermé » dans lequel un flux constant d'énergie circule entre le monde animal et le monde humain. Il s'agit de ne pas rompre ce circuit, afin de perpétuer la vie symbiotique des humains et des animaux. Chez les Tukanos également, l'âme des morts paie « la dette » [73]…

D'une manière générale, un savoir rationnel concret, fondé sur la proximité avec la « nature », établit empiriquement la solidarité organique de tous les éléments biotiques et abiotiques constitutifs de l'œkoumène ; ce savoir est englobé dans une pensée holiste mythique qui, d'une part, conforte sur le mode poétique sa cohérence (les mythes habillent la raison) et, d'autre part, parce qu'elle inclut les êtres humains dans un cosmos où règne le principe de réciprocité, prescrit les règles de conduite dont le respect garantit l'harmonie du monde.

Insensiblement, la réflexion sur la présence ou non d'une conscience écologique dans la pensée primitive nous a ramenés à la situation idéal-typique d'une société qui n'aurait eu aucun contact avec le monde occidental. Mais, dans les faits, nombreuses sont les communautés dont les membres succombent à l'attrait du monde moderne. L'entrée dans cet univers bouleverse leurs mœurs et leur univers mental. Certains rejettent leur identité culturelle et « adoptent les préjugés des dominateurs » [74]. Ceux-là sont prêts à abdiquer et négocier leurs droits sur leurs terres lorsqu'elles sont incluses dans le périmètre de « grands projets ». D'autres, au contraire, résistent.

Les conflits portant sur des questions d'ordre écologique font en général ressortir un très net clivage au sein des populations indigènes, entre, d'un côté, celles qui ont accommodé leur indianité à la modernité dominante et, de l'autre, celles qui lui demeurent réfractaires. Chez les peuples indigènes menacés dans leur existence même, la violence physique subie exacerbe

---

[72] J. Rong, *Le totem du loup*, LGF, Paris, 2009.

[73] G. Reichel-Dolmatoff, *Desana. Le symbolisme universel des Indiens Tukano du Vaupès*, Gallimard, Paris, 1973.

[74] Pour ceux-là, « l'ascension sociale, c'est cesser d'être indien » (B. Mindlin, *Carnets sauvages. Chez les Surui du Rondônia*, Métailié, Paris, 2008, p. 90).

l'identité culturelle, la conscience écologique, ainsi que le rejet de cet Autre qui ravage leur vie et leur cosmos au nom du Progrès. Dans leur combat, ils trouvent un écho favorable en Occident chez ceux qui, pour diverses raisons, se sentent solidaires d'eux. Des échanges ont ainsi permis à des représentants des communautés indiennes, comme le chef Raoni des Indiens Kayapos, de s'approprier la rhétorique écologique occidentale et les techniques modernes de communication, afin d'alerter l'opinion publique mondiale sur les crimes écologiques et humains commis par les firmes industrielles pour satisfaire leur insatiable besoin de ressources. Cette médiatisation de la cause des peuples indigènes a accompagné la renaissance du primitivisme.

Le faux dilemme primitivisme/progressisme

Le primitivisme moderne et sa critique

Dans la critique « romantique » de la civilisation industrielle, Michaël Löwy a identifié un courant révolutionnaire qui investit « la nostalgie des époques précapitalistes […] dans l'espérance utopique d'une société libre et égalitaire » [75]. Le primitivisme moderne participe de ce mouvement, mais s'en distingue dans la mesure où, pour ses partisans, cette espérance signifie un retour au passé originel de l'humanité. Son représentant le plus emblématique est John Zerzan, auteur du *Futur primitif* [76]. Zerzan situe l'âge d'or de l'humanité aux tout premiers jours de son histoire, c'est-à-dire à la période qui a précédé l'invention de la division du travail, de la culture, de la pensée symbolique et conceptuelle, de l'art, du rituel, voire du langage… La principale référence à laquelle il recourt pour nourrir et cautionner son fantasme est *Âge de pierre, âge d'abondance* de Sahlins.

La thèse de Zerzan a été battue en brèche par Theodore Kackzynski dans un long et rigoureux article intitulé : « La vérité au sujet de la vie

---

[75] Cité dans *La lampe hors de l'horloge*, *op. cit.*, p. 44.

[76] J. Zerzan, *Futur primitif*, L'Insomniaque, Paris, 1998.

primitive : une critique de l'anarchoprimitivisme » [77]. La démarche de Kackzynski est d'autant plus intéressante qu'il partage avec ce courant la même répulsion à l'égard de la société industrielle, sa technologie et son culte du Progrès [78]. Mais il ne croit pas que l'âge d'or de l'humanité se trouve dans le passé, pas plus que dans l'avenir : il rejette le primitivisme aussi bien que le progressisme. Pour saper le « mythe anarchoprimitiviste », il déconstruit, pièce par pièce, l'abstraction théorique sur laquelle Zerzan échafaude son argumentaire. Et il soumet à un examen sans concession, chacun des éléments constitutifs de la « société primitive » telle que l'ont conçue les anthropologues, tout en mettant en doute leur honnêteté intellectuelle. Il est ainsi amené à créer un antimythe, aussi abstrait et irréel, qui reprend la plupart des vieux poncifs bourgeois. Le procédé n'est pas très loyal, mais il a le mérite d'inviter à regarder les sociétés, primitives ou non, avec plus de discernement.

David Graeber, qui fut l'assistant de Sahlins, en conviendrait volontiers. Sa critique vise Clastres qu'il qualifie de « romantique naïf » [79]. Il lui reproche principalement d'être par trop indulgent sur la pratique de la torture et d'insister sur le caractère égalitaire des sociétés primitives sans parler de la domination des aînés sur les jeunes, et surtout de celle des hommes sur les femmes. S'il se garde bien d'idéaliser les sociétés primitives, Graeber demeure néanmoins convaincu qu'elles règlent la question du pouvoir de manière originale, par le jeu de procédures de décision collective authentiquement démocratiques [80].

Graeber porte sur les sociétés primitives un regard dénué de toute complaisance mais non de jugements de valeur. Il évite ainsi deux écueils :

---

[77] T. J. Kaczynski, *L'effondrement du système technologique*, Xenia, Vevey, 2008, p. 123-190. Pour une critique des idées de Zerzan, *cf.* également J.-M. Mandosio, *Après l'effondrement. Notes sur l'utopie néotechnologique*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2000, p. 198-202.

[78] Kaczynski est l'auteur de *La société industrielle et son avenir*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 1998.

[79] D. Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, Lux, Montréal, 2006, p. 36 et suiv. ; D. Graeber, *La démocratie aux marges*, Le Bord de L'eau, Lormont, 2014, p. 8.

[80] D. Graeber, *Pour une anthropologie anarchiste*, *op. cit.*, p. 134, 138. *Cf.* aussi G. Lapierre, *op. cit.*, p. 19 et suiv.

celui de l'automystification si caractéristique de Zerzan, et celui du « silence moral » (Bauman) que s'imposent les savants au nom de la neutralité axiologique. On est donc en droit de lui accorder quelque crédit lorsqu'il fait ressortir les « bons » comme les « mauvais » côtés des sociétés primitives, sans nécessairement partager son verdict. Hors de toute stigmatisation bornée ou de tout encensement aveugle à leur endroit, c'est ce principe de bon sens qui devrait guider la critique sociale et amener à reconsidérer l'opposition entre le primitivisme et le progressisme.

Utopie/idéologie

Le primitivisme combat le progressisme, mais son registre diffère du tout au tout. Le conflit qui oppose les primitivistes aux progressistes apparaît comme une forme d'expression d'un antagonisme plus général, celui qui met en vis-à-vis respectivement l'utopie et l'idéologie [81]. L'idéologie est le discours dominant que la société tient sur elle-même et qui lui permet de se perpétuer lorsqu'il remplit ses fonctions : fonction de légitimation et de conservation de l'ordre social existant ; fonction d'intégration et d'identification dans la mesure où chaque membre de la société intériorise ce discours et se reconnaît une identité conforme à la place qu'il occupe et au rôle qu'il joue ; fonction de distorsion : pour justifier l'ordre social, l'idéologie le présente sous son meilleur jour au prix d'un travestissement de la réalité. L'utopie rompt radicalement avec cet ordre social, ce qui implique qu'elle remet en question et la société et le discours qui la légitime. En ce sens, elle est l'antithèse de l'idéologie. Mais elle ne se limite pas à cette double critique : elle est aussi promesse imaginaire d'un « refuge contre cette réalité » (Ricœur).

Dans l'opposition entre progressisme et primitivisme, le progressisme ressortit au registre de l'idéologie, le primitivisme, à celui de l'utopie. Le progressisme s'appuie sur la philosophie universaliste de l'histoire (*cf. supra*) qui enchaîne suivant une spirale vertueuse différents types de progrès : scientifique, technique, économique, social, politique, moral.

---

[81] Cf. P. Ricœur, *L'idéologie et l'utopie*, Seuil, Paris, 2005 [1997], p. 313 et suiv., 330 et suiv., 405 et suiv. ; C. Castoriadis et P. Ricœur, *Dialogue sur l'histoire et l'imaginaire social*, EHESS, Paris, 2016, p. 22 et suiv.

L'humanité est présumée se diriger vers une sorte de millénium planétaire, où les hommes domineront rationnellement la nature, où l'abondance, la liberté, l'égalité, le bonheur, la paix et la fraternité universelle régneront, où la mort reculera indéfiniment… L'histoire a voulu que le capitalisme soit le maître d'œuvre de ce « développement naturel » (Marx) de la société. Et il s'est notamment appuyé sur cette promesse d'un avenir radieux pour susciter l'engagement et le ralliement du plus grand nombre à sa cause. « *Il faudrait se méfier de toute idéologie qui exige le sacrifice du présent au profit de l'avenir* », écrivait Dwight Macdonald, au sortir de la seconde guerre mondiale [82].

Zerzan et les primitivistes modernes sont proches d'un courant de pensée qui pousse la critique radicale de la civilisation industrielle jusqu'à déboulonner de son autel le sacro-saint progrès scientifique et technique. Tous ces contempteurs de la technologie moderne prennent pour cibles aussi bien les idéologues « conservateurs » que les intellectuels « révolutionnaires » qui attendent du capitalisme qu'il crée les conditions objectives de sa propre disparition. Cependant, à la différence des primitivistes modernes, les William Morris, Dwight Macdonald, Lewis Mumford, Jacques Ellul, Günther Anders, Alexandre Grothendieck, Theodore Kaczynski ou encore Pièces et main-d'œuvre et le Groupe Marcuse, rejettent toute idée de retour à la vie primitive. Zerzan, y aspire-t-il vraiment ?

Dans l'utopie primitiviste, la société primitive désigne un « nulle part » dont Zerzan n'indique pas le chemin d'accès, pas plus que le navigateur de More ne situe l'île d'Utopie sur une carte, comme si les utopies étaient condamnées à demeurer des « fantasmagories » (Ricœur). Pour donner l'image d'une société où chacun peut mener une vie accomplie, plutôt que de renvoyer à une fiction chimérique, il semble préférable de chercher les illustrations dans des sociétés existant, ou ayant réellement existé…

La leçon des sauvages ou le rendez-vous manqué

La rencontre de l'Autre primitif aurait pu être l'occasion d'un enrichissement mutuel mais il eût fallu pour cela que les Occidentaux

[82] D. Macdonald, *Le socialisme sans le progrès*, La Lenteur, Paris, 2011, p. 157.

reconnussent l'humanité de l'Autre et l'authenticité de sa culture ; il n'en a rien été. « L'expansion du Nouveau Monde a avili le conquérant au lieu d'élever le conquis. Et l'homme occidental a ainsi appauvri son propre développement ultérieur, car l'héritage qu'il a mutilé et souvent éradiqué était aussi le sien, en tant que membre de l'espèce humaine », écrivait Lewis Mumford [83]. Pourtant, si l'on en croit Cornelius Castoriadis, l'Occident serait la seule civilisation susceptible de porter un jugement critique sévère sur elle-même, la seule aussi qui produit des individus capables de considérer l'Autre primitif comme leur semblable et d'apprécier la richesse de sa culture [84]. Il aurait été donc possible d'examiner et de comparer les diverses réponses imaginées par les hommes, à travers l'espace et le temps, pour sublimer l'absurdité radicale de leur condition, et de tirer de cette « enquête » des enseignements valables pour soi. Dans les pages qui précèdent, cette réflexion a été esquissée sur des points majeurs (le politique, l'économique et l'écologique). Reste la question humaine qui mériterait un long commentaire…

Dans le monde moderne, la logique déployée par chacun des trois piliers de la civilisation industrielle a fini par constituer une « cage d'acier » qui enserre les individus. L'État et le principe du « gouvernement représentatif » les ont dépossédés de leur souveraineté politique. Le Capital les soumet au « supplice utilitaire » et au règne de la marchandise. La Technoscience a disqualifié les « savoirs vernaculaires », et remodelé le monde vécu au point, dit Hannah Arendt, de donner aux gens ordinaires le sentiment de lui être étrangers ; elle a aussi fait naître en eux ce que Anders appelle la « honte prométhéenne ». Le machinisme, écrivait Jean Giono en 1938, a « dénaturé les hommes » si bien que « le monde ne sait déjà plus [qu'en] faire ». Aujourd'hui, c'est une évidence : la technologie *high-tech* rend les hommes obsolètes et, par conséquent, superflus…

Dans le monde primitif, observe Lévi-Strauss, « rien n'est laissé au hasard, et le double principe qu'il faut une place pour chaque chose, et que chaque chose doit être à sa place, imprègne toute la vie morale et

---

[83] L. Mumford, *Les transformations de l'homme*, Éditions de l'Encyclopédie des Nuisances, Paris, 2008, p. 218.

[84] C. Castoriadis, *Une société à la dérive. Entretiens et débats, 1974-1997*, Seuil, Paris, 2005, p. 224.

sociale »[85]. Ce double principe s'applique aux membres de la communauté, holisme oblige : chacun est reconnu, identifié. Selon Lévi-Strauss, cela explique pourquoi, dans des « sociétés de très bas niveau technoéconomique », les individus « peuvent éprouver un sentiment de bien-être et de plénitude ». Ni l'être humain ni sa vie ne sont « mutilés ». Pour John Marshall, l'existence de l'Oglala ne se résume pas à un statut, une fonction ou un rang : il doit « faire l'expérience de la difficulté, vivre et surmonter les épreuves » pour devenir un *wica*, c'est-à-dire un « homme accompli », capable de protéger les siens, sa nation, un homme qui peut être à la fois « père, grand-père, mentor, chef, voyant, conseiller, guérisseur, conteur et modèle »[86]. Et il s'accomplit également dans ce que nous appelons un « travail » avec des outils qui lui permettent de ressentir « la joie du créateur » (Camus).

On pourrait ainsi continuer à décliner les comparaisons. Mais au-delà de ces considérations, on doit revenir à cette réalité crue, tragique et révoltante : depuis cinq siècles, peuple après peuple, des « zadistes » d'un autre monde affrontent en un combat désespéré « une idole qui a le mufle de la puissance » (Camus), une « idole païenne qui ne veut boire le nectar que dans le crâne de ses victimes » (Marx) : elle a pour nom Progrès. L'histoire, « l'une des déesses les plus cruelles, […] conduit son char triomphal par-dessus des monceaux de cadavres », écrivait Engels avant d'ajouter ce commentaire en guise de consolation :

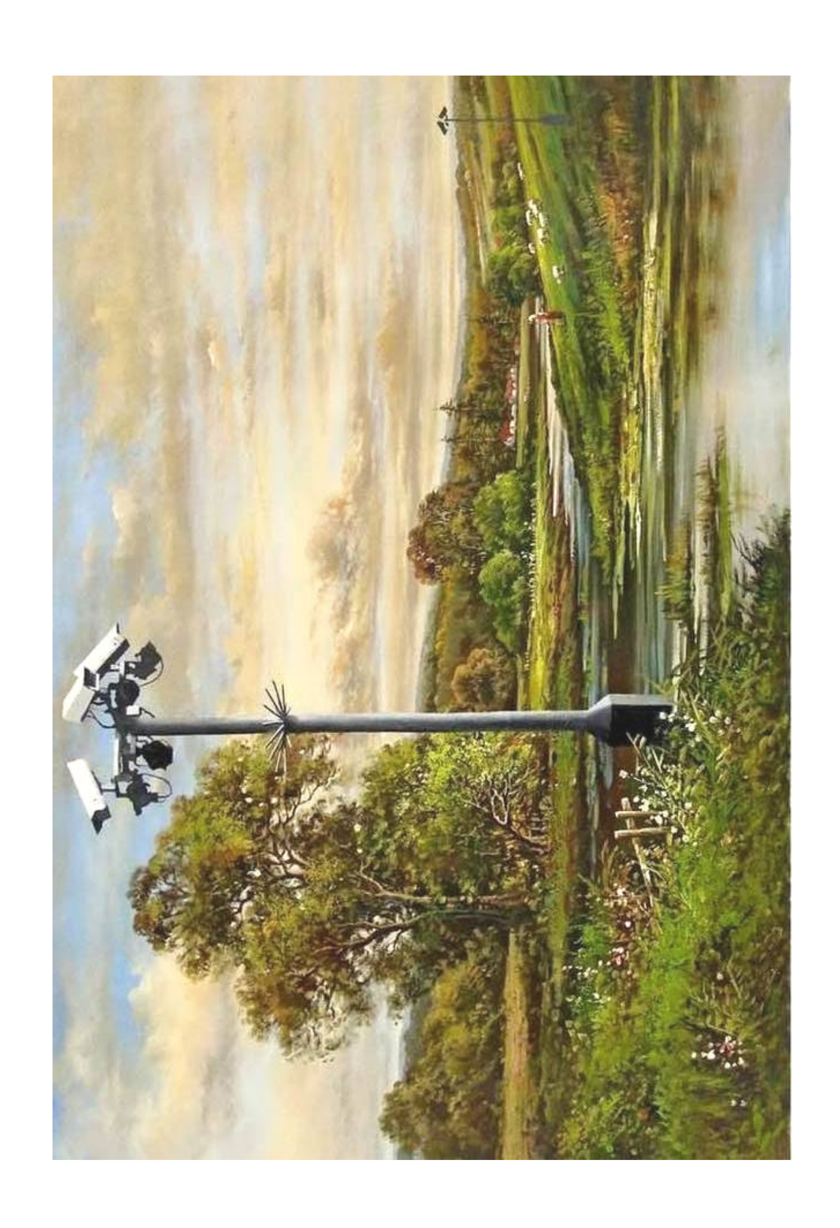
> « Il n'est pas de calamité historique qui ne soit compensée par un progrès. »[87]

En fait, la calamité historique, c'est le Progrès.

Michel Barrillon
Maître de conférences en sciences économiques
à l'université Aix-Marseille II.

Article publié dans la revue *Écologie & politique* n°53, novembre 2016.

[85] C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, *op. cit.*, p. 376.
[86] J. Marshall III, *Une flèche dans le soleil*, Éditions du Rocher, Monaco, 2006, p. 250-256.
[87] Lettres d'Engels à Danielson, 1893, citées par D. Macdonald, *op. cit.*, p. 141.



2017

L'abolition de la condition humaine

de Bernal à Kurzweil

« Une humanité qui traite le monde comme "*un monde bon à jeter*"
se traite elle-même comme "*une humanité bonne à jeter*" ».

Günther Anders [1]

Dans le dernier chapitre de *L'immatériel* où il envisage comme futur possible l'avènement d'« une civilisation posthumaine », André Gorz illustre son propos en faisant notamment référence à un savant britannique, John Desmond Bernal, qui, des progrès technologiques alors en cours, avait auguré la création d'un être plus tout à fait humain dont le cerveau fonctionnerait « détaché du corps » [2]. Une perspective aussi fantasque inviterait à douter du sérieux de son auteur si Gorz ne le présentait comme un « biologiste [...] qui contribua de façon décisive à comprendre la structure moléculaire de l'ADN » (*Ibidem*, p. 121). C'était en réalité un physicien ; la méprise de Gorz se comprend dans la mesure où les travaux de Bernal ont ouvert la voie à la biologie moléculaire, et où il s'est intéressé, en physicien, à la vie et à son origine.

---

[1] G. Anders, *L'obsolescence de l'homme.* Tome II : *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, Fario, 2011, p. 44, en italique dans l'original.
[2] A. Gorz, *L'immatériel. Connaissance, valeur et capital*, Galilée, 2003, p. 121-122, 125-126.

J. D. Bernal, l'apostat

John Desmond Bernal (1901-1971) ne jouit sans doute pas de la notoriété publique des savants du XX[e] siècle qui, par leurs découvertes scientifiques majeures, ont marqué l'esprit de leurs contemporains, mais il n'est pas pour autant un auteur mineur : sa vie en témoigne. Il a été élu membre de la Royal Society en 1937. Durant la seconde guerre mondiale, il s'est mis au service du ministère de la Sécurité intérieure ; il a notamment démontré les avantages du port artificiel dans l'éventualité d'un débarquement. Il fut en outre membre du Parti communiste de 1923 à 1933, et ne cacha jamais sa sympathie pour le régime soviétique, ce qui, vraisemblablement, lui valut l'attribution du prix Staline de la paix en 1953. À la mort de son ami Frédéric Joliot-Curie, il assura durant quelques années la présidence du Congrès mondial de la paix. Ses amitiés politiques pouvaient à l'occasion l'amener à manquer totalement de discernement : c'est ainsi qu'il défendit, au grand dam de ses confrères occidentaux, les thèses de Lyssenko, le « biologiste » intronisé par Staline [3]…

Chercheur politiquement engagé, Bernal participe au Congrès international de l'histoire des sciences et des technologies qui se tint à Londres en 1931. C'est au cours de cette réunion que la délégation soviétique conduite par Nikolaï Boukharine s'est distinguée par l'exposé d'une conception « dialectique marxienne » de l'activité scientifique. Il faut croire que Bernal fut séduit par ce type d'approche : quelques années plus tard, il publie un essai sur la « fonction sociale de la science », puis, au début des années 1950, un livre sur Marx et la science, suivi d'une volumineuse étude sur la science dans l'histoire. Ce sont ces travaux d'historien et de sociologue des sciences auxquels se réfèrent notamment

[3] Cf. les articles consacrés à J. D. Bernal dans les versions anglaise et française de *Wikipédia*.

Jean-Jacques Salomon et Pierre Thuillier [4], mais aussi et surtout le groupe de chercheurs tchécoslovaques réunis par Radovan Richta, qui, sous ce nom, a signé un ouvrage fort discuté dans les années 1970 : *La civilisation au carrefour* [5]. Dans l'introduction, Richta cite « en premier lieu » Bernal parmi les différents penseurs marxistes qui inspirèrent ce travail collectif ; il le présente comme l'auteur de l'expression « révolution scientifique et technique », et comme l'un des fondateurs de la « science de la science », sans faire la moindre allusion à son premier essai dans lequel il est question d'un cerveau sans corps.

The World, the Flesh, and the Devil paraît en 1929 alors que Bernal n'a pas 30 ans [6]. Dans la préface à sa réédition quarante ans plus tard, loin de désavouer cette œuvre de jeunesse, il se félicite d'avoir vu quelques-unes de ses prédictions confortées par l'évolution de la technoscience [7]. Si, de nos jours, des critiques de la civilisation industrielle et de sa technologie comme André Gorz ou David Noble y voient la préfiguration des thèses trans ou posthumanistes, d'autres, tel Arthur C. Clarke, le considèrent comme « le plus brillant essai de prédiction scientifique jamais conçu » [8]. Clarke attribuait à Bernal le mérite d'avoir reconnu que seule l'utilisation de substituts mécaniques au corps humain permettrait aux « hommes » de survivre dans l'espace.

Cet essai peut être considéré comme un produit de l'histoire, plus précisément comme la résultante de plusieurs histoires : l'histoire de la civilisation occidentale, celle des sciences et des techniques, celle de l'imaginaire de la modernité… et celle de Bernal en personne. Des

---

[4] J.-J. Salomon, *Science et politique*, Seuil, Paris, 1970 ; P. Thuillier, *Les savoirs ventriloques ou comment la culture parle à travers la science,* Seuil, Paris, 1983, et *L'aventure industrielle et ses mythes. Savoirs, techniques et mentalités*, Éditions Complexe, Bruxelles, 1982.

[5] R. Richta, *La civilisation au carrefour*, Seuil, Paris, 1974.

[6] J. D. Bernal, *The World, the Flesh, and the Devil. An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*, Jonathan Cape, Londres, 1929, réédité sous forme numérique par Foyle Publishing : <www.quarkweb.com/foyle/index.htm> (édition citée par la suite).

[7] Cf. D. Noble, *The Religion of Technology. The Divinity of Man and the Spirit of Invention*, Penguin Books, Londres, 1999, p. 174 et suiv.

[8] A. C. Clarke, auteur d'ouvrages de science-fiction, à qui l'on doit notamment *2001 : l'Odyssée de l'espace*. Citation tirée de <www.quarkweb.com/foyle/wfd/WFD-Desc.htm>.

premières mentionnées il sera peu question faute de place ; quant à l'histoire de Bernal, elle a été ponctuée par un moment critique majeur survenu au début de sa vie d'étudiant, à l'issue duquel de fervent catholique il devint marxiste athée. Cette conversion apparemment radicale a des allures d'apostasie, comme si Bernal avait brusquement basculé dans un autre univers intellectuel et mental, dans un autre imaginaire. Mais, à la réflexion, il ne donne pas le sentiment d'avoir fait table rase de son passé de croyant ; il semble plutôt avoir reconfiguré différemment de vieux thèmes chrétiens intériorisés au cours de la première période de son existence. Pour preuve : le titre même de son livre fait explicitement référence aux trois grands ennemis du chrétien : le monde, la chair et le diable. Devenu athée, il n'aurait plus dû se soucier du salut de son âme, et pourtant il poursuivit le combat contre ces trois entités, désormais au nom de la Raison ; son livre a pour sous-titre : *An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul*. On est en droit de penser que cette désignation du monde, de la chair et du diable comme ennemis de l'âme, fût-elle rationnelle, exprime une même haine de la nature, du corps et du genre humain, et un même rejet de la condition humaine.

La condition humaine à l'aune du christianisme

Au-delà de ses origines judéo-chrétiennes, la déploration de la condition humaine appartient à une certaine tradition intellectuelle occidentale qui remonte à l'Antiquité grecque. Ainsi, dans le *Phédon*, Socrate explique que le philosophe doit dédaigner les plaisirs que procurent les sens, et s'appliquer « à détacher le plus possible son âme du commerce du corps » afin d'atteindre la vérité : l'âme rationnelle doit « se débarrasser de la folie du corps », et pour cela, fait observer Socrate, la mort est la voie idéale [9]. Dans l'imaginaire judéo-chrétien, le « péché originel » rend les hommes seuls responsables des malheurs de l'humanité : il renvoie à l'acte mythique fondateur d'où découlent tous les maux qui accablent inexorablement

[9] Platon, *Apologie de Socrate. Criton. Phédon*, Garnier-Flammarion, Paris, 1965, p. 112 et suiv.

chaque être humain au cours de son existence : souffrances, maladies, vieillesse, mort, hostilité de la nature… Quant à l'obligation de travailler, l'histoire montre que, dans les sociétés hiérarchisées, les dominants ont su, en exploitant leurs semblables, se libérer de cette contrainte.

Après la désobéissance d'Ève et Adam, Dieu condamne les femmes et les hommes à souffrir, mais il ne leur interdit pas les plaisirs ; il n'a pas non plus décidé de faire de leur vie « la traversée d'une vallée de larmes » afin qu'ils entrevoient la mort comme une délivrance. Ce codicille au récit de la Genèse et aux évangiles a été introduit dans le christianisme primitif par Paul de Tarse, perpétué par Tertullien et surtout Augustin, sous la double influence du manichéisme et du néoplatonisme. C'est ainsi que, à force d'exalter la souffrance, le martyre et la mort, d'exprimer leur dégoût pour la vie charnelle, les premiers chrétiens ont été perçus par Suétone et par Tacite comme de singuliers êtres animés par « la haine du genre humain » [10].

Avant la Chute, explique Augustin, « l'homme vivait selon Dieu dans le paradis à la fois corporel et spirituel » [11]. Le péché originel a fait naître une opposition irréductible entre « les désirs de la chair et ceux de l'Esprit » (Paul), entre le corps et l'âme. Il a exprimé la volonté de l'homme d'obéir à ses propres lois, de vivre selon lui-même, c'est-à-dire selon la chair en « homme animal » « semblable au diable » (*ibidem*, p. 552). Le corps ouvre le champ à la corruption spirituelle : il est condamné comme source de plaisirs, mais il est loué comme source de souffrances. La Chute a ainsi révélé une espèce de vice divin de fabrication que le Créateur devait impérativement corriger. Selon Bossuet, Dieu a condamné le corps à la mort et à la putréfaction, et a conservé l'âme des élus en attente d'un nouveau corps qu'il rebâtira « dans un meilleur ordre », un ordre où la mort « sera noyée dans l'abîme, pour ne paraître jamais » [12]. Et cet homme devenu immortel n'aura plus besoin de la nature…

---

[10] Expression de Tacite, rapportée par E. Carrère, *Le Royaume*, Gallimard, Paris, 2016, p. 456, 460.

[11] Saint Augustin, *La Cité de Dieu. Œuvres II*, Gallimard, Paris, 2000, p. 570.

[12] Bossuet, *Sermon sur la mort*, dans *Sermons. Le Carême du Louvre*, Gallimard, Paris, 2001, p. 159-160.

En tant que création divine, la nature est l'expression de l'inégalable omnipotence de Dieu ; le chrétien doit d'autant plus louer le Seigneur qu'il l'a créée pour servir les hommes. Mais la nature est aussi et surtout pour le chrétien cet ordre du réel que les hommes ont corrompu en désobéissant à la Loi divine. La Chute a rendu le corps périssable et l'homme dépendant d'une nature désormais hostile. C'est « ce principe » que « découvre la religion chrétienne », écrit Pascal : la déchéance de l'homme a provoqué la déchéance de la nature et l'éclatement de l'unité ontologique du Jardin d'Éden. Ainsi, commente Robert Lenoble, « la nature devient à la fois le monde et la chair » [13]. Le monde, la chair : il ne manque plus que le diable pour retrouver le triptyque infernal de Bernal ; le pasteur Jean de Labadie complète : le chrétien « doit toujours avoir les armes à la main pour combattre le monde et soi […] pour s'empêcher […] d'obéir […] aux malins, qui sont plusieurs, à savoir le Diable, le Monde, et la Chair, ou autrement le soi propre et l'homme animal » [14].

La « grande guerre » que le chrétien entreprend contre ces trois puissants ennemis répond à une sincère et angoissante aspiration à la vie éternelle. On ne saurait *a priori* attribuer une semblable motivation à un marxiste athée : il jugerait inepte le pari de Pascal. Il reste à comprendre ce qui a bien pu pousser le savant Bernal, converti au « socialisme », à poursuivre ce même combat au nom de la Raison.

La Science moderne contre le sens commun et le monde de la vie

La naissance de la « science moderne » n'a pas été le fruit d'un divorce radical d'avec la religion ; son programme de recherche procède en fait de deux héritages intellectuels auxquels il convient d'associer les changements sociaux, politiques et culturels qui ont marqué l'Europe occidentale au tournant de la modernité : des auteurs grecs (notamment

[13] R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969, p. 222. Selon Lenoble, « pour un chrétien, la Nature n'est pas éternelle : Dieu l'a jetée dans l'être quand il a voulu et il l'escamotera au dernier jour comme un immense décor » (p. 227).

[14] Cf. J. de Labadie, *Abrégé du véritable christianisme théorique et pratique, ou recueil de maximes chrétiennes tant de foi, que de piété et de conduite spirituelle*, Amsterdam, 1670.

Pythagore et Platon), les fondateurs de la science moderne ont retenu l'idée que les sens sont trompeurs, qu'il faut distinguer le monde intelligible et le monde visible, que le réel est mathématisable sinon mathématique ; et de la tradition judéo-chrétienne, ils ont conservé l'opposition entre le corps d'un côté, l'esprit et l'âme de l'autre (opposition déjà présente chez Platon), et la conception d'un monde naturel ontologiquement séparé du monde humain, un monde naturel régi par des lois objectives, immanentes, universelles et éternelles conformément à l'intelligence et à la volonté de son Créateur… Enfin, on ne peut pas comprendre l'émergence de ce nouveau savoir caractérisé par « le souci de l'expérimentation, le culte du quantitatif » et de l'efficacité pratique, sans évoquer les transformations dans les modes de pensée qui ont accompagné « le grand mouvement technique, industriel et commercial » de la fin du Moyen Âge et de la Renaissance : pour Pierre Thuillier, à l'évidence, la « mentalité des hommes d'affaires » a imprimé sa marque sur les fondements de la science moderne [15]. Le paradigme mécaniste en est un signe.

La science moderne a moins rompu avec la religion chrétienne qu'avec le sens commun, ce sens qui produit le savoir de la vie, un savoir fondé sur la connaissance corporelle et l'expérience sensorielle de la réalité extérieure. À ce savoir empirique, elle a substitué son savoir rationnel ; au monde de la vie, son propre monde, le monde de la science, « le monde de la quantité, de la géométrie déifiée », un monde où, de l'aveu d'Alexandre Koyré, il n'y a aucune place pour l'homme, ni pour sa sensibilité et sa subjectivité, ni pour son vécu. Augustin condamnait la chair parce que « les sens énervent l'âme » ; pour le savant moderne, ils énervent « l'âme rationnelle ». Afin d'accéder à la vérité de l'objet en soi, le savant doit donc refouler sa « subjectivité vivante » : « l'élimination de la qualité sensible, de la sensibilité et de la vie » est « délibérée » parce qu'elle constitue « un postulat méthodologique », explique Michel Henry, avant d'ajouter : en faisant ainsi le choix d'une « objectivité radicale » et d'une « insensibilité polaire », en exprimant son indifférence « au destin de l'homme », la science moderne pousse son « cri de guerre » contre la

[15] Cf. P. Thuillier, *L'aventure industrielle et ses mythes*, *op. cit.*

vie, et prononce la « condamnation à mort de l’homme » [16]. On retrouve en définitive chez elle ce que l’on a déjà découvert chez Platon, Paul, Augustin, Pascal, Bossuet, Labadie : la haine du corps, la haine de la vie…

Quant à la haine de la nature, elle est discernable dans le rapport violent que les chercheurs établissent avec cette « réalité objective » qui ne se laisse pas deviner, une réalité qui oppose une résistance à l’action des hommes et à leur entreprise d’élucidation. Pour dévoiler cette réalité cachée, ils ne comptent plus sur la contemplation béate : faire parler la nature exige de la torturer, de la « tourmenter », écrit Francis Bacon [17]. En bref, il faut recourir à l’expérimentation, non seulement pour contraindre la nature à révéler ses secrets, pour connaître les lois objectives qui la régissent, mais aussi afin de pouvoir agir sur elle : « On ne triomphe de la nature qu’en lui obéissant. » La nature, désenchantée, demeure l’ennemie des hommes, et la science moderne a pour projet de la dominer et non pas d’en « percer seulement les secrets » – une « pédanterie dangereuse » selon Bernal [18]. En cela réside le grand projet de la modernité énoncé successivement par Francis Bacon et par René Descartes, que Castoriadis exprimait en ces termes : « l’aspiration à la toute-puissance », et « la poussée vers l’extension illimitée de la “maîtrise rationnelle” », plus particulièrement la maîtrise de la nature [19]. Autrement dit, un imaginaire social placé délibérément sous le signe de l’hubris.

On notera au passage les deux mouvements de balancier auxquels se livre la Science moderne. Dans un premier temps, elle inflige à l’humanité (occidentale) de terribles « vexations », des « blessures narcissiques » [20], en sapant les fondements de l’anthropocentrisme chrétien : l’homme n’est ni le centre ni le roi de la Création ; c’est un animal, singulier sans doute, qui vit sur une planète perdue dans l’immensité de l’univers – « un néant à l’égard de l’infini, un tout à l’égard du néant, un milieu entre rien et tout » (Pascal).

---

[16] M. Henry, *La barbarie,* Grasset, Paris, 1987, p. 117, 118.

[17] F. Bacon, *Novum Organum*, PUF, Paris, 2004, p. 159.

[18] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 23.

[19] « La signification imaginaire sociale du capitalisme » selon C. Castoriadis (« La “rationalité” du capitalisme », dans *Figures du pensable*, Seuil, Paris, 1999, p. 73, 74).

[20] S. Freud, *Œuvres complètes. Psychanalyse.* Vol. XV : *1916-1920*, PUF, Paris, 2002, p. 46.

Mais, dans un second moment, après avoir ainsi dépossédé l'humanité de cette souveraineté sur la Création que lui attribue le judéo-christianisme, la Technoscience la réintronise en lui promettant la réalisation effective des illusoires promesses de la religion, à savoir l'abolition de la condition humaine par l'allongement indéfini de la durée de vie et la domination complète de la nature, en attendant la conquête de l'univers. À la « mégalomanie » judéo-chrétienne (Freud), elle substitue sa propre mégalomanie, rationnelle, et prend la place désormais vacante de Dieu.

Le « socialisme scientifique » de Bernal

Bernal s'inscrit dans cette ligne de pensée ; il pousse même l'audace jusqu'à dépasser le projet de Bacon et Descartes : il n'est plus simplement question de dominer rationnellement un Réel qui existe indépendamment des hommes, mais de le « créer » au sens biblique du terme. Ainsi, sur le plan biologique, sa conception de l'évolution de l'humanité s'affranchit du schéma darwinien qui constitue la référence scientifique de base des eugénistes : la perfection de l'homme passe par sa mécanisation [21] ; et sur le plan physique, il ne s'agit plus de comprendre la réalité extérieure, mais d'en façonner une autre :

> « La tendance cardinale du progrès est le remplacement d'un environnement médiocre dû au hasard par un environnement créé à dessein. Avec le temps, l'acceptation, la conscience et même la compréhension de la nature seront de moins en moins nécessaires. À la place apparaîtra le besoin de déterminer la forme désirable de l'univers contrôlé par les hommes, ce qui n'est ni plus ni moins que de l'art. » (*ibidem*, p. 30)

Plus haut, il estime possible d'entraver la seconde loi de la thermodynamique, qui promet la mort thermique de l'univers, grâce à « une organisation intelligente » :

> « La vie de l'univers pourrait probablement durer des millions de millions de fois plus longtemps que ce ne serait le cas sans organisation. » (*ibidem*, p. 12)

En quoi de semblables vaticinations sont-elles compatibles avec un engagement « socialiste » ?

---

[21] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 14 et suiv.

Si l'on prend comme critère d'appréciation l'opposition binaire établie par des auteurs comme Makhaïski, Orwell ou encore Michéa, le socialisme de Bernal apparaît totalement étranger à celui des ouvriers, et parfaitement conforme à celui des « intellectuels » : dans *The World, the Flesh, and the Devil*, il n'est nullement question de justice sociale, ni d'émancipation des travailleurs, et encore moins d'abolition du salariat. Lorsque Bernal évoque brièvement le « capitalisme rationalisé » et la « planification d'État soviétique », il présente ces deux systèmes indiffé-remment, comme utilisant une « méthode uniforme et intelligente » pour résoudre « le problème de la production et de la distribution des biens nécessaires à la satisfaction des besoins primaires de tous les êtres humains » (*ibidem*, p. 32). Sa préoccupation essentielle est la place que la science et la communauté des chercheurs occupent dans la société et dans l'opinion publique. Il rêve d'une société où la science serait réellement indépendante [22], où les savants pourraient gérer librement des fonds importants, et « entreprendre leurs plus grandes expériences » sans devoir en référer à des autorités extérieures, au demeurant de moins en moins capables de juger l'intérêt de la recherche (*ibidem*, p. 35).

De même que, selon la vulgate marxiste, le capitalisme finira par entraver le développement des forces productives, il constitue aux yeux de Bernal un obstacle majeur au libre déploiement de la recherche scientifique : l'indépendance de la science ne serait concevable que dans un État soviétique « libéré de la menace d'une attaque capitaliste » (*ibidem*, p. 35). Dans un tel État, les savants finiraient par exercer le pouvoir, et pourraient alors donner à l'éducation une orientation scientifique afin que la population ne soit plus encline à s'opposer au développement de la recherche (*ibidem*, p. 35-36). En bref, il n'aspire pas à l'avènement d'une société sans classes ni État, mais bien plutôt à celui d'une formation sociale où la « Science » serait, au sens gramscien du terme, « hégémonique ».

Cette vision de la société idéale explique sans doute la fascination qu'a pu exercer le régime soviétique sur Bernal, comme sur tant d'intellectuels occidentaux ; tandis que, pour d'autres, elle relève du cauchemar. En 1920,

[22] Bernal (*ibid.*, p. 35) écrit : « Des entreprises scientifiques pourraient très bien devenir quasiment des États indépendants. »

dans un livre rapidement retiré de la vente, le romancier russe Evgueni Zamiatine décrit une société totalitaire où la Raison règne en maîtresse absolue, où l'État unique impose « une vie mathématiquement parfaite » et un « système d'éthique scientifique basé sur des opérations d'arithmétique » ; où les individus sont assimilés « aux pistons d'une machine énorme », où l'imagination a été anéantie, où les sentiments sont bannis, et où celui qui voit se former en lui une « âme » est traité comme un malade incurable ; où l'État projette de réaliser « le vieux rêve du paradis » et de conquérir l'espace [23]… Ce monde angoissant, scientifiquement ordonné, correspond au « paradis des intellectuels » (Anton Ciliga) que Richta voulait rendre encore plus rationnel : en tout, « il faut s'en remettre à la boussole de la science » et « parvenir à la maîtrise scientifique des conditions de l'évolution de la société et de la science elle-même » ; toutes les activités humaines, l'organisation sociale, le travail, le gouvernement, la culture, la protection de la nature, l'hygiène mentale, le régime alimentaire, etc., doivent être régis selon « un système de normes scientifiques élaborées par différentes disciplines » [24]. Sans aller jusqu'aux prévisions extrêmes de Bernal, Richta envisageait également l'orientation « consciente, scientifique » de l'évolution de l'humanité au moyen d'interventions techniques sur le corps humain.

Un essai d'anticipation scientiste

Bernal aborde la question de la condition humaine non pas en humaniste, mais en futurologue marxiste et en physicien scientiste.

Dans le premier chapitre de son essai (« The Future »), il expose la méthode qu'il a utilisée pour se livrer à ce travail de prospective. Sa démarche constitue une entorse à l'historicisme marxiste dans la mesure où il reconnaît, en termes quasi poppériens avant la lettre, qu'il est extrêmement difficile d'examiner scientifiquement le futur pour au moins deux raisons majeures : en premier lieu, à cause de l'énorme complexité générée par l'interdépendance de tous les éléments impliqués dans le

[23] E. Zamiatine, *Nous autres* [1921], Gallimard, Paris, 2012.

[24] R. Richta, *op. cit.*, p. 300, 322, 349.

mouvement de l'histoire, et par le jeu combiné du hasard et du déterminisme ; en second lieu, parce qu'il est impossible de prévoir ni même d'imaginer les découvertes technoscientifiques à venir… Il part de l'hypothèse, « arbitraire » [25], que les progrès réalisés dans trois grands domaines se poursuivront au même rythme, ces trois domaines étant : la nature (*the world*), la dimension animale, corporelle de l'homme (*the flesh*), et « ses désirs, ses peurs, son imagination » (*the devil*). Pour Bernal, l'homme « combat » ces trois réalités « depuis son évolution séparée ».

Les prédictions relatives au combat de l'homme contre « les forces de la nature » (chapitre 2 : « The World ») lui paraissent plus sûres : quasiment « une affaire de mathématiques ». Il pressent, à juste titre, l'importance, sur le plan des applications pratiques, des découvertes de la théorie quantique : nouveaux matériaux, nouveaux processus… sans évidemment pouvoir soupçonner leur impact effectif [26]. Il estime que les problèmes énergétiques seront résolus grâce à une transmission efficace de l'énergie et à l'utilisation directe de l'énergie solaire. La chimie, de son côté, permettra de produire des aliments de synthèse, ce qui mettra un terme quasi définitif à la question alimentaire. Le monde sera plus efficace, plus riche, plus peuplé, mais se heurtera aux limites de la surface du globe. Les hommes devront alors « s'évader hors de la prison terrestre » (Arendt) et conquérir l'espace [27] :

> « Quand nous aurons appris à vivre de cette énergie solaire ainsi qu'à nous émanciper de la surface terrestre, les possibilités d'expansion de l'humanité seront multipliées en conséquence. » (Ibidem, p. 7)

Les hommes voyageront pendant des siècles, voire des milliers d'années, envahiront les étoiles et les transformeront en machines à chaleur ; ils installeront des colonies en reliant entre eux des globes de vingt à trente mille habitants chacun, conçus à l'imitation des crustacés ; l'énergie solaire sera utilisée systématiquement et les déchets seront recyclés…

---

[25] J. D. Bernal, op. cit., p. 4.

[26] Cf. P. Druon, *Un siècle de progrès sans merci. Histoire, physique et xxe siècle*, L'Échappée, Montreuil, 2009.

[27] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 6.

Dans le chapitre suivant (« The Flesh »), Bernal donne toute la mesure de sa haine du genre humain. S'il croit à la perfectibilité de l'homme, ce n'est certainement pas à la manière des eugénistes. Il juge leur méthode limitée « par les possibilités de la chair et du sang » (*ibidem*, p. 13) : « L'homme parfait tel que se le représentent les eugénistes, vit peut-être cent vingt ans, mais il demeure mortel et éprouve toujours plus le fardeau de cette mortalité » (*ibidem*, p. 15). Il faut donc rompre avec les processus naturels d'évolution qui « ne sont pas intelligents » (*ibidem*, p. 14), et altérer radicalement le corps humain en introduisant dans la structure actuelle de la matière vivante, des corps étrangers. Bernal conçoit le cyborg, et même la perpétuation de la conscience au moyen d'un appareil synthétique qui remplacerait les cellules organiques du cerveau : ainsi serait assurée « une éternité pratique de l'existence » (*ibidem*, p. 21).

> « Les découvertes de la mécanique et de la chimie modernes ont rendu les fonctions à la fois squelettique et métabolique du corps dans une large mesure inutiles. […] Chez un travailleur civilisé, les membres sont de simples parasites qui consomment 90 % de l'énergie contenue dans les aliments. » (*Ibidem*, p. 14-15)

Par ailleurs, la complexité croissante du monde dans lequel l'homme moderne vit, exige un « mécanisme cérébral mieux organisé », plus adapté. Tôt ou tard, il faudra supprimer les organes inutiles – les membres ainsi que le système digestif, le cœur et les poumons – et les remplacer en incorporant dans l'organisme humain « les mécanismes de nouvelles fonctions » (*ibidem*, p. 15). « Après tout, écrit Bernal, c'est le cerveau qui compte » (*ibidem*, p. 15)

Il n'a pas conçu le « cerveau augmenté », mais il a imaginé la connexion de cerveaux immergés dans un liquide : l'objectif est de décupler les facultés intellectuelles de l'humanité, et de lui permettre ainsi de diriger le mouvement des étoiles et des « choses vivantes » (*ibidem*, p. 20)… Bernal parle sans ambages d'humanité mécanisée (*ibidem*, p. 17, 27-28), voire d'esprit mécanisé (*ibidem*, p. 30), et il ne cache pas que cette mécanisation – « pour des buts scientifiques et non esthétiques » (*ibidem*, p. 17) – est en réalité une « déshumanisation », comme si l'humanité se réduisait à la « chair »… et aux concupiscences augustiniennes.

Pour Bernal comme pour les chrétiens, le diable loge en nous et il faut impérativement l'en expulser « avant d'abandonner le monde et de soumettre la chair » (chapitre 4 : « The Devil », *ibidem*, p. 21). Cependant, sa vision du diable ne relève pas d'une conception morale du mal, mais bien plutôt des principes épistémologiques posés par Bacon, Galilée et Descartes : Bernal ne se préoccupe ni du salut de son âme ni d'éthique, seulement de la sauvegarde de l'âme rationnelle. Son objectif est d'assurer le triomphe absolu de la Raison contre ses éternels « ennemis », c'est-à-dire contre toutes ces vieilleries héritées d'un passé antédiluvien qui imposent le règne de la nécessité et font obstacle à la toute-puissance de la Raison : le monde qui résiste à son entreprise de « dévoilement », d'arraisonnement et de conquête ; la chair qui, par les sensations, trouble son libre jeu. Le diable renvoie aux pulsions, aux désirs « primitifs et infantiles », aux motivations, aux sentiments, aux « confusions intérieures », aux émotions… à toutes ces pesanteurs psychologiques qui nous font éprouver du « dégoût et de la haine » à l'égard du machinisme et de la mécanisation du corps humain (*ibidem*, p. 28-29). Ces répulsions doivent être vaincues, y compris chez les savants attachés sentimentalement à l'image traditionnelle de l'humain, pour que s'instaure la suprématie de la Raison et pour que le « Progrès » suive son cours (*ibidem*, p. 23).

Dans le chapitre 5 intitulé « Synthesis », Bernal prend en considération l'interaction entre les différents éléments physiques, physiologiques et psychologiques dont il vient d'examiner les tendances évolutives. Il commence par la relation existant entre les deux premiers :

> « […] la colonisation de l'espace et la mécanisation du corps sont évidemment complémentaires. […] Les conditions spatiales seraient plus favorables pour un homme mécanisé que pour un homme organique » (*ibidem*, p. 28-29).

La question qui le retient principalement concerne l'évolution de la psyché (de la sexualité notamment) induite par la mécanisation du corps humain. Il pense que cette transformation radicale sera réalisée pour ainsi dire par inertie, sans que soient prises en compte les conséquences psychologiques (*ibidem*, p. 29). Et il prévoit l'opposition de « très sains réactionnaires » qui souhaitent que l'humanité demeure dans son « état

naturel et primitif ». Il admet que « la psychologie de l'organisme complètement mécanisé doit demeurer un mystère » (*ibidem*, p. 30-31). Dans les dernières lignes de ce chapitre, Bernal reconnaît que la puissance des moyens dont la technoscience dotera les hommes augmentera considérablement les dangers encourus par l'humanité, jusqu'au risque d'autodestruction. Mais, ajoute-t-il aussitôt, « cette audace, cette expérimentation, est réellement la qualité essentielle de la vie » (*ibidem*, p. 31). L'aspiration à la toute-puissance efface toute autre considération, y compris la survie de l'humanité [28].

Dans le dernier chapitre, intitulé « Possibility », intégralement traduit ci-après, Bernal examine la vraisemblance de ses prédictions. Et aussi extravagantes qu'elles puissent paraître, il estime qu'elles ont une chance non négligeable de se concrétiser. Conformément à sa vision marxiste de l'histoire, l'humanité, depuis l'origine, aurait essentiellement cherché à satisfaire ses besoins physiologiques : elle pensait pour vivre. Les progrès réalisés dans le domaine des sciences et des techniques lui donnent à présent les moyens de résoudre efficacement et définitivement ce problème majeur. En clair, les hommes sont sur le point de connaître l'abondance promise par Marx et ses épigones. Pour les marxistes, à ce stade, les conditions objectives de l'abolition des classes et de l'État sont réunies : au règne de la nécessité succède celui de la liberté ; et ainsi, écrit Marx dans son fameux avant-propos de 1859, « s'achève la préhistoire de la société humaine ». Pour Bernal, il s'agit de savoir ce qu'il advient après.

Dans son esprit, l'humanité se trouverait alors à un point de bifurcation ; elle pourrait perpétuer indéfiniment cet « âge d'or » et adopter en conséquence « un mode de vie davantage en accord avec la nature » : satisfaire des « désirs purement humains » – « purement mammaliens » – et « mener une existence mélanésienne idyllique, faite d'agapes, de joyeuses libations, de relations amicales, d'ébats amoureux, de danses et de chants » ; ou vivre des « vies pleinement humaines et pleinement intellectuelles » [29], c'est-à-dire « vivre pour penser ». La chair

[28] Sur ce point, et notamment l'idée de « jouissance technologique », *cf.* J.-J. Delfour, *La condition nucléaire. Réflexions sur la situation atomique de l'humanité*, L'Échappée, Paris, 2014.
[29] J. D. Bernal, op. cit., p. 25.

ou la Raison ? Le choix du rationalisme ferait du sur-moi freudien « le partenaire dominant », alors que le naturalisme confinerait l'humanité dans ses désirs primitifs, autrement dit dans son animalité. Pour Bernal, la voie qu'empruntera l'humanité dépendra en définitive moins de la décision des scientifiques que de la dynamique en cours.

Les scientifiques se contenteront-ils d'alimenter la machine à produire des biens, de conseiller les décideurs et de satisfaire leur curiosité ? Ou auront-ils l'ambition de transformer radicalement l'espèce humaine et de coloniser l'univers ? Bernal pense que, pour être scientifique, on n'en est pas moins attaché à une image sentimentale et traditionnelle de l'humanité. Cependant, les conditions économiques, sociales, politiques, de la recherche scientifique sont telles qu'elles pourraient très bien les conduire, malgré eux, à effectuer des découvertes susceptibles de provoquer des bouleversements qu'ils n'auraient pas souhaités. Par ailleurs, ces mêmes conditions renforcent la primauté et la puissance de la science dans la société. Et Bernal ne cache pas que cela lui importe au plus haut point : dans sa vision du futur, l'éventualité d'une société sans classes ni État est purement et simplement ignorée ; la communauté scientifique doit conquérir et exercer la totalité du pouvoir pour instaurer le règne sans partage de la Raison. La question qu'il soulève à plusieurs reprises est de savoir si le programme scientifique de mécanisation du corps s'appliquera alors à l'ensemble de l'humanité, ou seulement à la fraction savante, à la « technostructure ».

« Pudeur de gazelle » ou sincérité, Bernal ne semble pas favorable à ce que s'enclenche un processus qui conduirait à ce qu'il appelle un « dimorphisme humain » – la séparation de l'humanité en deux composantes, d'une part « l'aristocratie scientifique » et ses subordonnés, d'autre part le reste de l'humanité. Mais il est bien trop conscient de la répugnance qu'inspire au plus grand nombre la mécanisation du corps humain pour exclure l'éventualité de ce scénario plus que probable malgré la propagande des idéologues de la Science (*ibidem*, p. 35-36). Que les savants divorcent d'avec l'humanité pour se constituer en « nouvelle espèce », ou que l'humanité « qui compte » change en bloc, il y aura toujours d'irréductibles réfractaires à la déshumanisation. Ceux-là, dit

Bernal, sont condamnés à disparaître à cause « du vieux mécanisme de l'extinction ». Mécanisme darwinien, sans doute, mais dont les savants seront les exécuteurs puisque, sans le nommer, Bernal fait référence au génocide comme solution : à son époque, on pouvait sereinement estimer « nécessaire de mettre à mort un groupe d'individus pour protéger le reste de la population » [30]. Quant aux survivants, ils seront abandonnés sur la terre transformée en « zoo humain », tandis que les hommes augmentés coloniseront l'espace. La métaphore des « chimpanzés du futur » a connu au moins ce précédent [31].

De Bernal aux transhumanistes

Les similitudes entre les prédictions de Bernal et les thèses défendues actuellement par les transhumanistes ne s'arrêtent pas là. L'essai du savant anglais, pourtant rédigé il y a près de quatre-vingt-dix ans, contient l'essentiel de leurs idées. Il lui était sans doute impossible de prévoir la convergence NBIC, et notamment les prouesses réalisées aujourd'hui dans le domaine des biotechnologies et de la biologie de synthèse ; mais, en définitive, cela altère peu l'actualité de son propos qui le rangerait, de nos jours, parmi ceux qui veulent pérenniser l'espèce humaine en misant sur le « tout mécanique » de l'homme *bionique*, à la différence de ceux qui croient au « tout générique » de l'homme *transgénique*. Comme les théoriciens de la « Singularité », Bernal a une conception physicaliste, réductionniste de la vie [32] ; il affirme la primauté du cerveau [33] ; et il soutient que son contenu pourra un jour être téléchargé sur un support matériel ; il juge superflus bon nombre

---

[30] F. P. Adorno, *Le désir d'une vie illimitée. Anthropologie et biopolitique*, Kimé, Paris, 2012, p. 105.

[31] Expression utilisée en 2002 par Kevin Warwick, un chercheur partisan du transhumanisme, cité dans C. Boltanski, « Kevin Warwick, l'*Homo Machinus* », *Libération*, 11 mai 2002. *Cf.*, par ailleurs, Pièces et main-d'œuvre, « Un appel des chimpanzés du futur », 5 novembre 2014, <www.piecesetmaindoeuvre.com>. Dans *Le dernier homme qui s'en va éteint la lumière* (Fayard, Paris, 2016), Paul Jorion suggère de les enfermer dans un « *Anthropocene park* » (p. 261).

[32] Cf. P. Thuillier, *Le petit savant illustré*, Seuil, Paris, 1980, p. 104-105.

[33] Sur ce point, cf. M. Benasayag, *Cerveau augmenté, homme diminué*, La Découverte, Paris, 2016, p. 37.

d'organes du corps humain [34] ; il pense que les hommes modifiés, mécanisés, « déshumanisés », pourront accéder à une forme d'immortalité ; il est convaincu que le décuplement de leurs facultés intellectuelles en fera des démiurges, voire des thaumaturges, qui coloniseront l'univers et le façonneront à leur convenance [35]…

Ces points étant suffisamment connus, il est inutile d'épiloguer sur eux. Pour souligner la permanence des idées de Bernal, il suffit de renvoyer au livre de Gilbert Hottois : *Philosophies des sciences, philosophies des techniques* [36]. Dans les dernières pages, avec une certaine emphase, il invite les hommes à « projeter [dans l'avenir] une espérance sans limites » [37]. Il affirme :

> « Le véritable corrélat de la technoscience et de la civilisation technoscientifique est le cosmos, l'univers, pas la Terre, qui est son berceau. C'est dans l'espace extraterrestre que les technosciences sont conduites à donner toute leur mesure. »

Comme chez Bernal, son projet de colonisation de l'espace implique « le développement de technocosmes absolus – la survie dans l'espace extraterrestre n'étant possible qu'avec la production de milieux intégralement techniques – [et] la modification radicale des corps-cerveaux supports de l'esprit humain, pour des raisons identiques de survie et d'expansion ». Modifier radicalement l'espèce humaine et abandonner la terre : en projetant ainsi l'annihilation des deux éléments constitutifs de la condition humaine selon Hannah Arendt et Albert Camus, Hottois propose, comme Bernal et les transhumanistes, son abolition pure et simple.

---

[34] Selon Ray Kurzweil, les nanorobots devraient permettre de supprimer dans le corps humain le système digestif, les reins, les poumons et le cœur. Cf. B. Edelman, *Essai sur la vie assassinée. Petite histoire de l'immortalité*, Hermann, Paris, 2016, p. 127-129.

[35] « Dès les années 2030 – prédit Kurzweil en 2016 – nous allons, grâce à l'hybridation de nos cerveaux avec des nanocomposants électroniques, disposer d'un pouvoir démiurgique » (cité dans L. Alexandre et J.-M. Besnier, *Les robots font-ils l'amour ?*, Dunod, Paris, 2016, p. 129).

[36] G. Hottois, *Philosophies des sciences, philosophies des techniques*, Odile Jacob, Paris, 2004. Hottois est un philosophe belge, membre de l'Académie royale des sciences, du Comité consultatif de bioéthique de Belgique et du Comité d'orientation scientifique et stratégique du Collège de France.

[37] *Ibidem*, p. 190-191, cette citation et les suivantes.

La reconfiguration des trois piliers de la modernité

Les différences technologiques susceptibles d'exister entre le projet de Bernal et celui des transhumanistes sont secondaires. En revanche, ce qui mérite quelque attention, c'est le contexte historique dans lequel chacun de ces projets a vu le jour. En 1929, lorsque Bernal publie son essai, la « cage d'acier » de la civilisation industrielle – la civilisation des Machines (Bernanos) – est en place depuis plusieurs décennies : les trois instances de la modernité – l'État, le Capital et la Technoscience, réunis sous la bannière de la Raison – ont fini par « faire système ». Leur union a en quelque sorte été consacrée par la Grande Guerre. Bernal est parfaitement conscient que la « Science », « enrôlée par le capital », doit son essor au développement du capitalisme industriel, mais il souhaite qu'elle devienne autonome. On ne peut manquer de rapprocher ces réflexions, aussi brèves fussent-elles, des travaux ultérieurs de Bruno Rizzi, James Burnham et, plus tard, John K. Galbraith, portant sur la classe d'encadrement du capitalisme. En s'inspirant du modèle soviétique, Bernal compte sur l'État pour rationaliser et planifier une recherche scientifique « indépendante », réunissant « des centaines de travailleurs durant de nombreuses années » [38].

La réalisation du projet Manhattan (1942-1945) exaucera son vœu. Ainsi naquit la *Big Science*. Au même moment, le régime nazi mettait en place le dispositif de la « solution finale » en s'appuyant également sur l'industrie et sur la « Science ». Dans les deux cas, les trois piliers de la civilisation industrielle jouèrent de concert pour mener à bien, rationnellement, une entreprise de mort, et révélèrent ainsi la véritable nature du « système » : une « thanatocratie » [39]. Le discrédit et la méfiance qui en ont résulté ont affecté ces trois piliers et ont également provoqué la chute des « grands récits ». Mais si la configuration classique de la modernité s'en est trouvée

---

[38] J. D. Bernal, *op. cit.*, p. 23.

[39] M. Serres, "Trahison : la thanatocratie", dans *Hermès III. La traduction*, Éditions de Minuit, Paris, 1974.

déconsidérée, elle n'en a pas moins continué de dévaster la planète au point de la rendre de moins en moins vivable…

Le projet des transhumanistes a émergé et s'est répandu dans un contexte historique marqué par la dissolution des « grands récits », le vide axiologique et moral, la « crise de l'esprit », la « montée de l'insignifiance », ainsi que par le nihilisme, le cynisme et l'individualisme exarcerbé. Il est relativement bien accueilli dans la mesure où il est susceptible de séduire des individus qui désespèrent de trouver un sens à leur existence : or, de ce point de vue, il apparaît comme étant en parfaite adéquation avec ce que le psychanalyste Charles Melman appelle « la nouvelle économie psychique », c'est-à-dire le nouveau type de personnalité promu par la civilisation des Machines après la grande crise des années 1930 [40]. Car la psyché a été profondément transformée depuis cette période : l'individu névrosé et critique a cédé la place à un type d'homme que Melman qualifie de « libéral sans gravité » parce qu'il le juge « congruent avec le modèle économique du marché » : aisément manipulable, enclin à se soumettre à toute autorité qui le soulagerait de l'angoisse, et ouvert aux technologies qui lui permettent de fuir une réalité toujours « insatisfaisante » et une condition humaine oppressante. Et comme certains faits le montrent, ces nouvelles générations sont beaucoup mieux disposées à accepter l'hybridation et la mécanisation des corps que ne l'étaient celles contemporaines de Bernal…

L'annonce faite par les prédicateurs de la « Singularité » d'un millénium technologique joue comme un leurre qui divertit, détourne l'attention de réelles menaces : celle, par exemple, d'un chômage massif produit par la révolution numérique ou de la mise en place d'un panoptique planétaire par le biais des objets connectés, ou encore d'un effondrement de la civilisation industrielle. Mais elle ne se contente pas d'occulter une réalité dérangeante, elle contribue aussi et surtout à déplacer sur le terrain de la technoscience des problèmes qui sont éminemment politiques : en légitimant la seule parole des savants et des ingénieurs, elle disqualifie dans le même temps celle des citoyens. Elle alimente ainsi le processus d'évacuation de la politique : en termes prosaïques, la technologie ne doit pas donner lieu à un débat public

[40] C. Melman, *L'homme sans gravité. Jouir à tout prix*, Denoël, Paris, 2002.

contradictoire[41]. Des procédés idéologiques de cette nature ont habituellement pour fonction de conforter l'ordre social existant, et ceux-là ne faillissent pas à la règle. Dans le cas présent, ils jouent essentiellement en faveur des firmes dont l'existence repose précisément sur les nouvelles technologies.

Car derrière les discours des prophètes millénaristes, il y a une réalité tangible, indiscutable : celle que constituent ces innovations révolutionnaires qui ont permis l'éclosion et l'explosion d'entreprises capitalistes d'un nouveau genre, des entreprises dont la puissance n'est pas seulement économique, financière, mais aussi technoscientifique et politique. Dans leur irrésistible ascension, elles ont bénéficié de l'extraordinaire engouement pour ces nouveaux produits, mais aussi de l'idéologie néolibérale dominante qui cautionne leur volonté de s'émanciper de l'État[42]. En ce qui concerne l'alliance du capital et de la technoscience, on peut à leurs propos aussi bien parler d'un enrôlement du capital par la science que d'un enrôlement de la science par le capital. Les firmes qui confondent ces deux entités ont des rapports conflictuels avec les États : elles refusent de se plier autant à leur système fiscal qu'à leurs lois. Ainsi Peter Thiel estime qu'il faut « détruire l'État, la démocratie et l'espace politique, et liquider les lois qui empêchent le fonctionnement du marché »[43]. Des prises de position aussi radicales ne doivent cependant pas être interprétées comme le signe d'un rejet de la politique : bien au contraire.

En réalité, comme le soutient Jean-Gabriel Ganascia, « les vrais moteurs de leurs stratégies sont d'abord politiques »[44]. Si les firmes de la Silicon

---

41 Cf. F. Jarrige, « Promesses robotiques et liquidation du politique », revue *Esprit* n°433, mars-avril 2017, p. 107-117.

42 Cf. notamment le dossier de l'hebdomadaire *Le Point,* dans son édition du 17 août 2017, consacré aux « Penseurs les plus influents du monde », en l'espèce les hommes d'affaires de la Silicon Valley. La référence idéologique de la plupart d'entre eux est Ayn Rand, « l'apôtre de l'égoïsme rationnel ».

43 Propos rapportés par B. Stiegler, « Critique de la raison impure », *Esprit*, n° 433, mars-avril 2017, p. 121.

44 J.-G. Ganascia, *Le mythe de la singularité*, Seuil, Paris, 2017, p. 115. *Cf.* également les pages que Pierre Dardot et Christian Laval consacrent à « l'âge du *corporate power* » dans

Valley, principalement celles que l'on désigne par les acronymes GAFA, GAFAM, NATU, combattent les États, c'est autant pour s'affranchir de leur autorité que pour s'approprier leurs prérogatives : elles visent la conquête du pouvoir. Déjà, leur technologie réticulaire leur permet d'être omniprésentes, d'intervenir dans « les régions qui échappent en partie aux États », de pallier les défaillances des administrations publiques, et ce, d'autant plus facilement que les frontières ne sont guère susceptibles d'entraver leur action. En remplaçant les fonctions de l'État par des « marchés de services », elles étendent par la même occasion leur domination sur le monde et les populations. L'invocation des grands principes libéraux ne sert qu'à justifier ce désir d'en finir avec l'État, et au-delà, conformément à la compréhension sadienne du libéralisme, à encourager l'instauration de ce que Dany-Robert Dufour appelle « la Cité perverse » [45]. Pour le reste, il ne saurait être question de libre concurrence : comme toute entreprise capitaliste, chacune de ces firmes aspire au monopole, gage de puissance suprême [46].

La concentration des trois piliers de la modernité dans des firmes géantes, jointe à la nature particulière de ces technologies qui envahissent nos existences et nos milieux de non-vie, réunit toutes les conditions propices à l'établissement d'un totalitarisme technologique, numérique, qui, comme l'avait annoncé Günther Anders il y a plus d'un demi-siècle, n'aura nul besoin pour s'imposer d'un Hitler ou d'un Staline, ni même de recourir à la terreur [47]. Leur inertie coercitive, leur « pouvoir de commandement » [48], y suffit ; s'y ajoute un autre facteur non négligeable : la soumission volontaire de « masses » acquises à ces technologies envoûtantes qui violent la sphère privée. Cet ordre technologique totalitaire qui se met en place réseau après réseau, objet connecté après

---

Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie, La Découverte, Paris, 2016, p. 193 et suiv.

[45] La Cité qui produit le « libéral sans gravité ». D.-R. Dufour, *La Cité perverse. Libéralisme et pornographie*, Denoël, Paris, 2009.

[46] Pour Peter Thiel (cité dans *Le Point*, *op. cit.*, p. 43), « les start-up doivent évoluer à l'abri de toute concurrence pour s'imposer sur la planète ».

[47] Cf. G. Anders, *op. cit.*, p. 204.

[48] Expression de J. Vioulac, « L'émancipation technologique », *Esprit*, n° 433, mars-avril 2017, p. 97. Melman (*op. cit.*, p. 46) parle de « fascisme volontaire ».

objet connecté, ne nous fera pas regretter l'ancien capitalisme : le nouveau ne fait jamais que porter à son paroxysme ce fond intrinsèquement totalitaire que contenait déjà l'ancien. Les marxistes traditionnels qui semblent n'avoir tiré aucun enseignement de l'histoire, persistent à penser que le système technique déployé actuellement pourra, dans le cadre d'une société égalitaire, bénéficier au plus grand nombre. N'est-il pas question de transhumanisme humaniste, démocratique ? En conséquence de quoi, ces « critiques du capitalisme » célèbrent les progrès réalisés dans le domaine des technologies NBIC et, comme Ray Kurzweil, espèrent en leurs promesses [49]. Essayons un instant d'imaginer sept milliards d'êtres humains augmentés, immortels, égaux, partant à la conquête de l'univers dans des « technocosmes »…

Les rares personnes qui mettent radicalement en cause les technologies nécrophiles sont les « chimpanzés du futur » : à l'encontre de ceux qui soutiennent que la nature et le code génétique des hommes sont « truffés d'erreurs » et s'évertuent à les corriger, ils veulent « conserver leur humanité » et préserver l'universelle condition humaine. Leur combat n'est pas simplement politique, il est radical puisqu'il « saisit les choses à la racine », et que « la racine pour l'homme est l'homme lui-même ». Pour le « jeune » Marx, l'impératif catégorique n'était pas d'adapter les hommes à un monde de plus en plus étranger à leur « nature », mais de « renverser tous les rapports dans lesquels l'homme est un être abaissé, asservi, abandonné, méprisable » [50], le type même de rapports institués par la civilisation des Machines.

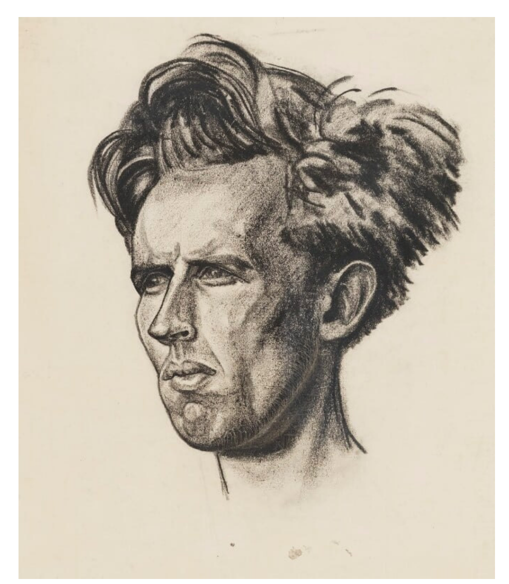
Michel Barrillon

Article publié dans la revue *Écologie & Politique* n°55,
"Abolir la condition humaine : entre chimères et calamités", 2017

---

[49] Cf. Pièces et main-d'œuvre, « Transhumanisme : du progrès de l'inhumanité », mai 2015, <www.piecesetmaindoeuvre.com>, et les articles de Bernard Dujon et Catherine Dufour dans *Le Monde diplomatique* du mois de juillet 2017.

[50] K. Marx, *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, dans *Écrits de jeunesse, 1842-1847*, Spartacus, Paris, 1977, p. 57.



John Desmond Bernal
by Edmond Xavier Kapp, 1920.

John Desmond Bernal

Possibilité

A présent, il devrait être possible de présenter le plan général de développement comme un tout unifié ; et bien que chaque partie puisse sembler plausible dans le détail, mystérieusement le résultat global paraît incroyable. Cette incrédulité est peut-être fondée, car ce qui est suggéré n'est pas tant un épanouissement qu'une transformation de l'humanité, l'établissement de ce qui correspond quasiment à une nouvelle espèce ou à plusieurs nouvelles espèces, et un mode d'établissement qui, en soi, s'éloigne des antiques modes d'évolution. Maintenant, je crois que ce projet n'est pas qu'une simple possibilité, qu'il – ou quelque chose qui y ressemble – a une chance sur deux de se réaliser ; mais il me faut justifier cette croyance, non pas à l'aide d'hypothèses quant à l'avenir, mais par une analyse des causes agissantes aujourd'hui. Peut-être le moyen le plus fécond est-il de poser la question : « Quel est le but réel de l'espèce humaine telle qu'elle existe actuellement ? » Nous pouvons éliminer les réponses satisfaisantes comme « Pour la gloire de Dieu », car, aussi vraies soient-elles, elles ne distinguent pas l'humanité du reste de la création. La réponse que l'on cherche est d'ordre historique et économique. Les sociétés humaines sont des produits récents et, jusqu'à présent, elles peuvent être fondamentalement qualifiées de sociétés coopératives visant à produire de la nourriture – ou peut-être, pour inclure le confort, de sociétés coopératives visant à satisfaire le corps. C'est ainsi qu'on les différencie des sociétés d'insectes qui, comme Wheeler [51] l'a montré, sont essentiellement des sociétés reproductrices. Il est vrai qu'en remplissant la fonction de protection d'une progéniture, les sociétés d'insectes sont parvenues à devenir des unités de production de nourriture, et que le processus complémentaire chez l'homme tient au soin qu'il accorde à l'éducation ;

[51] NdT : William Morton Wheeler (1865-1937), entomologiste et mycologue américain, auteur d'un ouvrage sur la biologie des fourmis : *Ants. Their Structure, Development and Behavior*, Columbia University Press, New York, 1910.

néanmoins, le dévouement aux enfants n'a jamais été le mobile principal de l'activité humaine. La faim et le sexe dominent encore la face mammalienne primitive de l'existence humaine, mais aujourd'hui il semble que l'humanité soit sur le point de les satisfaire l'une et l'autre. L'abondance permanente, qui n'est plus un rêve utopique, attend la venue de la paix permanente. Même actuellement, à travers le capitalisme rationalisé ou la planification d'État soviétique, le problème de la production et de la distribution des produits nécessaires à la satisfaction primaire de tous les êtres humains est résolu avec une méthode uniforme et intelligente. La stupidité ainsi que la perversité d'intérêts distincts pourraient empêcher le parachèvement de ce processus pendant des siècles, mais cela viendra progressivement et sûrement.

Maintenant, en supposant que cet état est atteint ou qu'il est près de l'être, qu'advient-il de l'humanité ? Ne lui reste-t-il plus, comme les sociétés d'insectes stabilisées, qu'à s'installer dans une éternité de plaisir méthodique, ou apparaîtra-t-il, par un heureux hasard, un nouvel objectif, une nouvelle raison d'exister au-delà des sollicitations de la faim et de la luxure ? Les primates et, par la suite, l'homme développèrent l'intelligence afin de satisfaire leurs désirs dans un monde où il était de plus en plus difficile de vivre. Ils le firent tout comme les plantes primitives développèrent l'habitude de manger, ou les poissons, celle de respirer ; et de même que les plantes devinrent des animaux vivant pour manger et les poissons devinrent des animaux vivant pour respirer, nous pourrions, avec le temps, être amenés à vivre pour penser plutôt qu'à penser pour vivre. Mais cette analogie biologique implique un élément très significatif : il demeure plus de poissons dans la mer qu'il n'en est jamais sorti. Il n'est pas courant que le processus de l'évolution transforme complètement une condition de vie en une autre. La nature sélectionne plutôt un développement particulièrement heureux et lui permet de s'étendre à la place de ses actions antérieures, voire à leurs dépens. Si l'homme est amené à développer une nouveauté, la question est de savoir si toute l'humanité la développera ou bien seulement une fraction de celle-ci. L'analogie biologique en faveur de la seconde option s'imposerait si l'homme était une espèce ordinaire, mais aujourd'hui, pour la première fois dans l'histoire, il s'avère qu'il consiste pratiquement

dans une société, et il n'existe pas de précédent d'un développement de nouveaux types, en particulier de types isolés, au sein d'une seule société ; mais, évidemment, ce qui serait susceptible de se développer à partir d'une société, ce serait une autre société qui, au début, en ferait simplement partie, puis qui s'en différencierait de plus en plus nettement.

Si nous considérons seulement les alternatives qui mènent au développement, laissant de côté la possibilité d'une humanité stabilisée et vivant une existence oscillante durant des millénaires, nous devons considérer, à la lumière du présent, les deux alternatives suivantes : ou bien l'humanité progressera dans sa totalité, ou bien elle se divisera définitivement en une partie progressive et une partie non progressive. À maintes reprises au cours de l'histoire, une classe particulière ou une culture particulière s'est élevée jusqu'à ce qu'il semble s'établir un fossé permanent entre elle et les autres cultures ou classes. Cependant, le fossé n'était pas permanent ; l'aristocratie particulière chuta ou ses avantages se diffusèrent au point de devenir communs à chacun. Cela s'explique aisément : premièrement, les aristocrates ne différaient qu'en apparence de la multitude ; deuxièmement, ils ne progressaient pas eux-mêmes de façon à augmenter l'écart et à reléguer l'humanité. Alors qu'elle domine clairement le monde, l'actuelle aristocratie de la culture occidentale est rapidement imitée, avec succès, dans tous les pays de l'Est. La scission de l'espèce humaine ne découlera pas d'une aristocratie culturelle ou de la formation d'une classe plus apte à mener la belle vie, car de telles aristocraties n'aspirent qu'à une humanité plus complète, et où elles iront l'espèce ira. C'est plutôt l'aristocratie de l'intelligence scientifique qui peut faire naître de nouveaux développements. Ces aristocrates existent depuis plusieurs siècles, éparpillés en chercheurs isolés ou en petits groupes, mais la révolution mécanique et ses conséquences ont contribué à en accroître le nombre et à les rassembler. De plus en plus, le monde pourrait être dirigé par l'expert scientifique. Les nouvelles nations, l'Amérique, la Chine et la Russie, ont commencé à se faire consciemment à cette idée. Les organes scientifiques sont naturellement d'abord conçus comme étant consultatifs, et sans doute ne deviendront-ils jamais autre chose ; mais avec chaque progression vers une psychologie plus rationnelle, le pouvoir du conseil augmentera et celui de la force diminuera en proportion. Couplé à

l'élargissement de l'idée d'intérêt privé pour inclure, presque nécessairement, quelque considération de l'humanité, ce développement tendra à faire des organes consultatifs le vrai centre de la souveraineté. Les scientifiques auraient alors une double fonction : faire en sorte que le monde continue d'être une machine à nourriture et à confort efficace, et percer pour eux-mêmes les secrets de la nature. Les rêves de Dédale et le destin tragique d'Icare pourraient tous deux se réaliser [52]. Des êtres humains prospères et heureux jouissant de leurs corps, pratiquant les arts, dédaignant les religions, pourraient se contenter de laisser la machine, grâce à laquelle leurs désirs sont satisfaits, entre d'autres mains plus capables. Les découvertes psychologiques et physiologiques donneront aux puissances gouvernantes les moyens de diriger les masses vers des occupations inoffensives et de maintenir une docilité parfaite sous l'apparence d'une liberté parfaite. Mais cela ne peut arriver que si les scientifiques eux-mêmes sont les puissances gouvernantes. Car un État où les dirigeants actuels s'imposeraient de cette façon – une perspective qui horrifie monsieur Bertrand Russell –, bien que cela soit possible, serait fondamentalement instable et ne manquerait pas de conduire à une révolution, motivée par une inefficacité croissante des dirigeants et une rébellion de plus en plus efficace des intellectuels exclus. Même un État scientifique ne pourrait se perpétuer qu'en augmentant sans cesse son pouvoir sur l'environnement animé et inanimé. S'il n'y parvenait pas, il retomberait dans le pédantisme et deviendrait une aristocratie tout à fait ordinaire. Dans les chapitres précédents, j'ai donné un aperçu de la façon dont ce développement scientifique pourrait avoir lieu par la colonisation de l'univers et la mécanisation du corps humain. Une fois ce processus enclenché, en particulier sur le plan physiologique, il se produirait une réelle ségrégation entre les humains modifiés et ceux qui ne le seraient pas. La séparation des scientifiques ainsi que de ceux qui pensent comme eux – une classe de techniciens et d'experts qui pourrait constituer dix pour cent environ de la population mondiale – d'avec le reste de l'humanité,

[52] NdT : Ici, l'auteur fait sans doute allusion aux conférences prononcées en 1923 par deux de ses compatriotes, John Burdon Sanderson Haldane (« Daedalus or the Science of the Future ») et Bertrand Russell (« Icarus or the Future of Science »). Il en existe une version française : J. B. S. Haldane et B. Russell, *Dédale & Icare*, Allia, Paris, 2015.

permettrait d'éviter les problèmes qui résulteraient de la tentative de changer la population entière et, d'une certaine manière, diminuerait l'hostilité que ces changements fondamentaux ne manqueraient pas de provoquer. Goûtant tous la paix, l'abondance et la liberté, les humains ne verraient sans doute pas d'inconvénients à laisser tranquilles les individus fanatiques mais utiles qui choisiraient de déformer leurs corps ou de s'envoler dans l'espace ; et si, à un moment donné, l'ampleur des changements les amenait à se rendre compte que quelque chose d'important et de terrifiant avait eu lieu, ils ne seraient plus en mesure de faire quoi que ce soit. Même si une vague d'obscurantisme primitif venait alors à balayer le monde de l'hérésie de la science, la science serait déjà en route vers les étoiles.

Toutefois, en retraçant ce développement, nous avons négligé d'autres considérations importantes. Jusqu'à présent, l'édifice cumulatif de la science a été érigé avec l'aide du monde pratique aussi bien que du monde savant, et les scientifiques eux-mêmes n'ont jamais formé une caste héréditaire ou même fermée. Le progrès de la science dépend de l'humanité non scientifique, et ce, de deux façons. Comme l'expérimentation devient plus complexe, le besoin de faire appel à la coopération d'éléments techniques extérieurs augmente, si bien que le laboratoire moderne ressemble de plus en plus à une usine où sont employés un nombre croissant de travailleurs n'effectuant que des tâches routinières. Même aux premiers stades, le développement, tel que j'en ai dessiné les contours précédemment, ne pourra se produire sans que ne s'accroisse amplement la nécessité de cette aide économique et technique. Par ailleurs, et c'est là plus important encore, les complexités de la pensée scientifique – en particulier de la pensée théorique – exigent un nombre toujours plus grand d'intelligences de premier ordre, et le développement moderne de la science peut difficilement être déconnecté des changements politiques et économiques qui permettent le recrutement du personnel scientifique issu de cercles de plus en plus larges. Car avant que nous puissions déterminer, simplement en l'examinant, si un nourrisson ou un ovule deviendra un génie, ou que nous sachions en produire un grâce à une éducation appropriée, nous devrons dépendre de la diffusion d'une éducation générale pour garantir que tous les esprits capables soient utilisés.

Ce recrutement de la science est le moyen le plus sûr d'éviter que ne survienne un dimorphisme humain permanent, car il renforce le facteur probablement le plus puissant en jeu, le conservatisme émotionnel des scientifiques eux-mêmes. La simple observation des scientifiques devrait suffire à montrer que toute crainte d'un dimorphisme immédiat est infondée. À tous égards, excepté en ce qui concerne leur travail, ils ressemblent à leurs camarades non scientifiques, et personne ne serait plus troublé qu'eux par l'idée qu'ils seraient en train de produire une nouvelle espèce et d'abandonner la majeure partie de l'humanité. Car qu'ils inventent des sous-marins ou des grenades sous-marines, ils ont le sentiment de servir l'humanité. La conscience de la solidarité – et plus encore, l'identification émotionnelle inconsciente avec le groupe – est une formidable force liant les humains ensemble, et aussi longtemps que chaque scientifique en sera doué, le dimorphisme sera impossible.

Mais les scientifiques ne sont pas les maîtres du destin de la science ; les changements qu'ils provoquent pourraient, sans qu'ils s'en aperçoivent, les pousser à adopter des positions qu'ils n'auraient jamais choisies. Leur curiosité et ses conséquences peuvent être plus fortes que leur humanité.

Bien qu'ils soient de taille, ces deux obstacles à la séparation des scientifiques sont de nature à s'affaiblir avec le temps, tandis que les facteurs favorisant cette séparation tendent à augmenter. Du fait de son importance technique, le scientifique se verra confier la gestion indépendante de vastes fonds et ainsi la mendicité à laquelle il se livre actuellement prendra fin. Des entreprises scientifiques pourraient très bien devenir quasiment des États indépendants et être autorisées à entreprendre leurs plus grandes expériences sans consulter le monde extérieur – un monde qui serait de moins en moins apte à juger de l'objet de ces expériences. Toutefois, avant que l'indépendance réelle de la science puisse advenir, l'organisation du monde devra probablement passer de son étape semi-capitaliste actuelle à une dictature absolue du prolétariat, car jamais, dans un État capitaliste ordinaire, il ne sera permis à une entreprise scientifique d'être si riche et puissante. Dans un État soviétique (non pas l'État présent, mais un État libéré du danger d'une attaque capitaliste), les institutions scientifiques deviendraient progressivement le gouvernement,

et un stade supérieur de la hiérarchie de domination marxienne serait ainsi atteint. À un tel stade, les scientifiques seraient naturellement enclins à s'identifier avec le progrès de la science elle-même plutôt qu'avec celui d'une classe, d'une nation ou d'une humanité en dehors de la science ; tandis que, sous l'effet d'une éducation où les valeurs les plus élevées seraient scientifiques plutôt que morales ou politiques, le reste de la population serait bien moins susceptible de s'opposer efficacement au développement de la science. Alors, la situation aujourd'hui défavorable à la scission de l'humanité pourrait bien, presque imperceptiblement, s'inverser. C'est en grande partie une question de nombre, et cela le deviendrait entièrement aussitôt que la quantité et la qualité de la population seraient contrôlées par l'autorité. D'un certain point de vue, les scientifiques émergeraient comme une nouvelle espèce et relégueraient l'humanité ; d'un autre point de vue, l'humanité – l'humanité qui compte – pourrait sembler changer en bloc, laissant derrière elle, dans un état relativement primitif, ceux qui seraient trop stupides ou trop obstinés pour changer. La seconde perspective suggère une autre analogie biologique : il se pourrait qu'il n'y ait pas assez d'espace pour les deux types d'humains dans le même monde, et le vieux mécanisme de l'extinction opérera alors. Les êtres les mieux organisés seront obligés de se défendre pour réduire le nombre des autres individus, jusqu'à ce que ceux-ci ne puissent plus les gêner sérieusement. Si, comme nous pouvons bien le supposer, la colonisation de l'espace aura eu lieu ou sera en cours lorsque ces changements se produiront, elle pourrait offrir une solution très pratique. L'humanité – la vieille humanité – serait mise en réelle possession de la Terre, afin d'être considérée par les habitants des sphères célestes avec une révérence curieuse. En fait, le monde pourrait être transformé en un zoo humain, un zoo géré si intelligemment que ses habitants n'auraient pas conscience d'être là simplement comme objets d'observations et d'expériences.

Cette perspective devrait satisfaire les deux partis : les scientifiques, qui aspirent à étendre leurs savoirs et à multiplier leurs expériences ; et les humanistes, en quête de la belle vie sur Terre. Mais, pour une raison ou pour une autre, elle déçoit du fait même qu'elle représente une solution possible et probable qui s'éloigne peu de ce que nous connaissons. Nous ne

voulons pas ou ne nous attendons pas vraiment au probable ; tous, même les moins religieux, ont présente à l'esprit, lorsqu'ils pensent à l'avenir, une idée du *deus ex machina*, d'un événement transcendantal, surhumain qui, sans leur intervention, conduira l'univers vers la perfection ou la destruction. Nous voulons que le futur soit mystérieux et riche en puissances surnaturelles ; et pourtant, ce sont ces aspirations, si distantes du monde physique, qui ont édifié cette civilisation matérielle et qui continueront de l'édifier tant qu'il existera une relation entre l'aspiration et l'action. Mais pouvons-nous compter là-dessus ? Ou, au contraire, n'avons-nous pas ici le critère qui décidera de l'orientation du développement humain ? Nous sommes sur le point de pouvoir voir les effets de nos actions et leurs conséquences probables dans le futur ; nous tenons l'avenir encore timidement, mais nous le percevons pour la première fois comme une fonction de notre propre action. L'ayant vu, devons-nous nous détourner de quelque chose qui irait à l'encontre de la nature même de nos tout premiers désirs, ou la prise de conscience de nos nouveaux pouvoirs suffit-elle à modifier ces désirs au service de l'avenir qu'ils auront à provoquer ?

John Desmond Bernal (1901-1971)

Traduction de l'anglais par Mathias Lefèvre
de J. D. Bernal, « Possibility »,
The World, the Flesh, and the Devil.
An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul,
Foyle Publishing, s.l.n.d. [Jonathan Cape, Londres, 1929],
ch. 6, p. 31-37.

Articles publiés dans le revue *Écologie & Politique* n°55,
"Abolir la condition humaine : entre chimères et calamités", 2017.

2018

Procès en réhabilitation de l’idée de nature

Ébauche

A la mémoire de Pierre Thuillier (1932-1998)

Résumé

Que désigne en définitive le mot « nature » ? L'histoire montre qu'il est né sous le signe du mystère, et n'en est jamais sorti sinon pour renvoyer à une réalité protéiforme, « contradictoire ». Le concept est si équivoque et se prête si bien aux dérives idéologiques que certains auteurs préfèrent le condamner purement et simplement, quitte à le remplacer par la figure mythologique non moins nébuleuse de Gaïa. À l'opposé, d'autres étendent son champ de pertinence à la totalité de l'existant, humanité comprise, et renoncent ainsi à l'idée de « séparation ontologique » : la nature cesserait d'être le « grand Autre ». Pour être antagoniques, ces deux positions extrêmes ont pour trait commun de rompre avec la conception moderne opposant nature et culture. Plutôt que de choisir l'une de ces deux options, la voie suggérée ici consiste à reprendre la thèse ancienne de la dualité de la nature – *natura naturans* et *nature naturée* – afin de « dépasser » ces différentes contradictions.

~

I. Pour en finir avec Gaïa

« Nous ne défendons pas la nature,
nous sommes la nature qui se défend. »

Slogan des zadistes.

Abolir la nature, disent-ils

> « Ça offense l'ego humain de voir la nature si indifférente à notre sort. La nature se fiche de ceux qui vivent ou qui meurent. Elle refuse de se laisser dompter. Elle fait ce qu'elle veut. C'est comme si les gens ne comptaient pas. Elle ne nous reconnaît pas le droit d'être là. Ça exaspère les gens. Ils ne peuvent pas supporter d'être ignorés. C'est insultant. » [1]

Ces propos que Bill Watterson prête à son personnage expriment parfaitement l'espèce de « malentendu fondamental » [2] qui trouble les rapports entre les Occidentaux et la nature depuis des lustres. Convaincus de s'en être « arrachés », les modernes entreprirent de la soumettre au joug de la Technoscience et finirent par croire qu'ils l'avaient terrassée, qu'ils s'en étaient définitivement émancipés, jusqu'à ce que la nature s'avise de manifester avec toujours plus de véhémence sa rétivité farouche : la nature n'est pas simplement indomptable de manière rédhibitoire, elle est aussi indispensable, vitale, et c'est bien là ce qui navre ceux qui entendent l'ignorer superbement.

Le désir d'affranchissement total revêt aujourd'hui une forme extrême dans le projet de tous ceux qui, géo-, bio-, éco- constructivistes ou encore

---

[1] B. Watterson, *Calvin et Hobbes*. Tome 21 : *Je suis trop génial !*, Hors Collection, Paris, 2002, p. 21.

[2] Cf. "L'Occident et la Nature : 2000 ans de malentendus", *Les Cahiers de Science & Vie* n°174, janvier 2018.

promoteurs du transhumanisme, ont pris acte de l'échec du dessein baconien-cartésien ; à défaut de pouvoir dominer la nature réellement existante, et naturellement résistante, ils ont défini un programme encore plus ambitieux et plus radical : revoir de fond en comble la copie de la Création, effacer cette réalité par trop imparfaite et indocile, pour donner le jour à un monde entièrement conçu et produit par la Technoscience. La suppression d'un interlocuteur si obstinément bouché mettrait ainsi un terme définitif au fâcheux « malentendu » évoqué plus haut. Alors pour paraphraser Hegel, l'Esprit jouirait de lui-même dans cette œuvre qui serait son œuvre et dans ce monde qui serait son monde : il pourrait se contempler dans la réalité [3]. Et dans le désert du réel, les hommes ne rencontreraient plus qu'eux-mêmes. Tous ces apprentis sorciers interprètent de manière positive l'entrée dans l'ère dite de l'Anthropocène : en tant que force géologique, « l'humanité », armée des outils de la Technoscience, serait selon eux en mesure de se poser comme démiurge, substitut d'un Dieu malhabile et faillible.

« Dieu merci, la nature va mourir » (Bruno Latour)

Il ne sera pas question ici de la guerre menée contre une nature considérée, à la manière de Carl Schmitt, comme l'ennemie qui « met en péril notre mode de vie » et qu'il convient en conséquence d'annihiler, mais d'une forme plus ingénieuse d'escamotage : celle qui vise non pas l'ordre du réel désigné par le concept de nature, mais la notion elle-même – le mot, et non la chose. C'est à cette entreprise de disqualification que se consacre Bruno Latour depuis une trentaine d'années [4]. On pourrait penser que son travail de sape rejoint et conforte sur le plan idéel le projet matériel de démolition et de reconstruction des adeptes du géopouvoir. Il est un fait que Latour, à l'époque où il nous invitait à « aimer nos monstres », était séduit par les thèses « cornucopiennes » du Breakthrough Institute : promouvoir un capitalisme vert, poursuivre « le perfectionnement du

---

[3] Hegel, *La raison dans l'histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, UGE, Paris, 1979.

[4] Cf. notamment *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris, 1991 ; *Politiques de la nature. Comment faire entrer les sciences en démocratie*, La Découverte, Paris, 1999.

dispositif technique de la civilisation capitaliste », « recodifier l'ancienne Nature » [5]… Il en est revenu depuis, sans toutefois aller jusqu'à mettre en cause le capitalisme : encore un effort, et il y parviendra. En revanche, il n'a pas varié dans sa condamnation de l'idée de nature.

Bruno Latour juge la notion de nature trop nébuleuse pour qu'elle puisse remplir rigoureusement sa fonction déictique, si bien qu'il en vient à soutenir que la nature n'existe pas : le mot n'étant pas pertinent, il ne renvoie à aucune réalité. Il se fonde essentiellement sur l'image de la nature véhiculée par les sciences modernes depuis le XVIIe siècle. Son principal tort serait de « faire avorter la politique » en dressant un obstacle majeur à l'édification d'une authentique écologie politique. La raison en est l'institution du paradigme de la modernité à partir d'une série conséquente de fausses antonymies sur lesquelles Galilée, Descartes, Newton, etc., ont fondé le programme de recherche de la « Science » pour les siècles à venir : sujet/objet ; qualités premières / qualités secondes ; faits/valeurs…

Il en est découlé une vision dichotomique opposant nature et culture, nature et histoire, nécessité et liberté, sociétés traditionnelles et sociétés occidentales modernes. Dans *Nous n'avons jamais été modernes,* Latour s'est évertué à démontrer que la partition-opposition nature/culture n'a aucun fondement empirique : il n'y a ni objets purement naturels, ni objets purement culturels ; notre monde est en réalité peuplé d'« hybrides », à la fois et indistinctement naturels et culturels. Il n'employait alors l'image de l'hybridité que pour réfuter l'opposition nature/culture. Il ne l'utilisera plus par la suite, tout en continuant de combattre les idées « fallacieuses » de nature et de culture [6].

On peut parfaitement suivre Bruno Latour dans sa critique de la modernité sans pour autant renoncer aux concepts de nature et culture : en récusant l'idée d'un découpage du réel en deux sous-ensembles disjoints ; en renvoyant ces deux ordres du réel à deux niveaux logiques différents ; en adoptant une approche à la fois anthropologique, historique, logique et

---

[5] *Cf.* D. Danowski et E. Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans É. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Éditions Dehors, Bellevaux, 2014, p. 258-261.

[6] « Il nous faudra éviter *aussi bien la notion de culture que celle de nature* », écrit Bruno Latour (*Politiques de la nature*, *op. cit.*, p. 70, en italique dans l'original).

épistémologique (*cf. infra*). Mais Latour claque toutes les portes qui autorisent un dépassement dialectique de son argumentation contradictoire. Il congédie sans autre forme de procès « l'inusable argument de la réalité extérieure », « le thème de la construction sociale de la nature », « la notion de représentation » (« source principale d'infection ») [7]… Ayant ainsi fait le vide, il se trouvera à court de concepts lorsque, plus tard, de plus en plus préoccupé par la menace du changement climatique, il éprouvera le besoin de « nommer » cette « chose » qui résiste à l'entreprise de conquête des modernes. Il recourra alors à une vieille figure de la mythologie grecque remise au goût du jour par James Lovelock et Lynn Margulis : Gaïa, la Déesse mère.

« L'intrusion de Gaïa »

Latour, comme tous ceux qui invoquent Gaïa pour ne plus parler de nature, illustre à sa manière le propos de Baudelaire :

> « Si la religion disparaissait du monde, c'est dans le cœur d'un athée qu'on la retrouverait. » [8]

Il affuble d'autorité le mot nature d'une majuscule afin de mieux pouvoir la dénoncer comme « figure religieuse », quand bien même les modernes l'auraient désenchantée ; en revanche, quand il s'agit de Gaïa, la majuscule lui vient… naturellement. Pour souligner le contraste, il écrit « Elle » en parlant de la « Nature », et « Cela » quand il s'agit de Gaïa, bien qu'il ne cherche pas à cacher sa « personnification » : « Cela » lui permet d'éluder la question du genre. Sans doute l'a-t-il dédivinisée à la suite de Lovelock ; elle n'en conserve pas moins des traits religieux précisément parce qu'il en fait un sujet vivant, sensible, susceptible et fantomatique.

Considérer la Terre comme un être vivant ne constitue pas une nouveauté : c'est une évidence pour les Amérindiens ; une hypothèse formulée pour la première fois par Goethe et Alexander von Humboldt sinon Giordano Bruno, reprise sur le mode tragi-comique par Conan

---

[7] *Ibid.*, p. 51, 53, 56, 61.

[8] C. Baudelaire, *Aphorismes, carnet d'Asselineau*, in *Œuvres complètes*, I, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1975, p. 710.

Doyle, avant que Lovelock et Margulis ne la défendent avec force arguments. Lorsque Bruno Latour s'en empare, Lovelock a déjà réduit la figure mythologique grecque au rang de « métaphore pour "Terre vivante" » [9]. Lovelock commet cependant l'erreur de penser la Terre globalement, ce qui rapproche sa thèse de la conception moderne, universelle de la Nature :

> « Gaïa n'est en rien une figure de l'unification. Il n'y a aucun moyen de penser Gaïa globalement puisqu'elle n'est pas un système cybernétique conçu par un quelconque ingénieur. C'est la "Nature" qui est universelle, stratifiée, indiscutable, systématique, désanimée et indifférente à notre destin. Mais pas Gaïa. » [10]

La Terre serait composée comme une sorte de mosaïque de territoires locaux imbriqués ; quant à Gaïa, c'est le nom donné au surgissement de la Terre comme « acteur », ou aux réactions exprimant sa résistance aux multiples activités qui l'agressent [11]. Cette acception rejoint celle d'Isabelle Stengers.

Stengers dessine un portrait de Gaïa plus précis [12]. Nous aurions pris conscience de son existence depuis qu'elle s'est introduite dans notre monde et dans nos vies. C'est un être vivant, aveugle, sourd, puissant et redoutable, d'autant plus redoutable qu'il est « chatouilleux » et réagit lorsqu'il se sent « offensé », sans toutefois chercher à se venger car il est indifférent au sort de ceux qui ne le ménagent pas. Gaïa symbolise un danger auquel nous devons impérativement faire face sous peine de disparaître. Elle est celle qui, par son « intrusion », nous alerte sur les

---

[9] James Lovelock, *La Revanche de Gaïa*, Flammarion, 2007.

[10] B. Latour, "L'Anthropocène et la destruction de l'image du globe", dans É. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, Dehors, Bellevaux, 2014.

[11] Dans *Où atterrir ? Comment s'orienter en politique*, La Découverte, 2017, Latour semble cependant prendre ses distances avec Gaïa, et préfère parler de terre, terroir, territoire, des termes qui connotent l'appartenance de communautés d'êtres vivants à un sol. Étrangement, il y esquisse aussi une réhabilitation de la notion de nature, plus précisément de la nature-processus versus la nature-univers. Faut-il en conclure que le concept de nature ne serait pas totalement dénué de pertinence ?

[12] Cf. I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, 2009 ; *Une autre science est possible !*, La Découverte, 2013 ; "Penser à partir du ravage écologique", dans É. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, *op. cit.*, 2014.

périls encourus par « tous les habitants de la Terre » ; en ce sens, elle est « le nom d'une forme oubliée de transcendance », une transcendance qui affronte celle du capitalisme [13].

L'utilisation répétée, à longueur de livres et d'articles, de l'expression « l'intrusion de Gaïa » pour rendre compte de manière métaphorique du désastre écologique planétaire, mérite un commentaire. Gaïa serait donc une « intruse », c'est-à-dire, si l'on se fie à la définition du dictionnaire (*Le Petit Robert*), une personne importune « qui s'introduit quelque part sans y être invitée, ni désirée ». Le « quelque part » en question, concernant Gaïa, est le monde, ou plus justement « notre monde ». Alors que le bon sens inciterait à penser que le développement sur Terre de la civilisation marchande, industrielle, technologique représente un grand danger pour toutes formes de vie, Stengers inverse la proposition et soutient que l'intrusion de Gaïa menace « notre monde ».

Les voies de la diplomatie

À la transcendance près, l'image que Stengers donne de Gaïa se rapproche des cosmogonies primitives : Gaïa, comme les esprits malveillants, représente un danger, mais non un ennemi qu'il faut supprimer ou vaincre ; c'est un être puissant, dangereux avec lequel il faut se comporter en diplomate. Il y a une vingtaine d'années, Stengers avait introduit cette notion à propos des relations entre sciences « naturelles » et sciences « humaines et sociales » : elle s'interrogeait alors sur le moyen de les faire coexister sans que leurs rapports ne débouchent sur « la destruction ou l'asservissement » des unes par les autres ; l'objectif était l'instauration d'une paix qui « transcende » les intérêts et valeurs de chacune de ces familles de sciences. Dans le cas présent, il s'agit de pactiser avec Gaïa. Cela suppose négocier avec ses représentants, des représentants que Gaïa est incapable de désigner elle- même. Stengers ne donne aucune indication sur leur identité. Sans doute rejoint-elle la conception de la représentation exposée par Latour dans son « esquisse d'un Parlement des choses » : « le remplacement du silence des mandants par la parole des mandatés ». La négociation diplomatique est alors une « dispute »

[13] I. Stengers, *Au temps des catastrophes*, *op. cit.*, 2009.

réglée « provisoirement par une suite d'épreuves où se met en scène la fidélité des mandatés à ce qu'auraient pu dire les mandants » [14]. En l'occurrence, elle opposerait ceux qui prétendent à divers titres être les « porte-parole » des territoires : « experts », d'un côté, contre populations attachées à un sol, de l'autre.

Stengers préconise l'extension de la « conversation diplomatique aux peuples humains et non humains », et, parmi ces derniers, aux machines : il faut « apprendre à faire société » avec les machines, écrit-elle, comme il faut apprendre à composer avec Gaïa [15]. Le fait qu'elle suggère d'adopter le même type de démarche envers Gaïa et envers les machines (« nos monstres ») signifie qu'elle assimile ces dernières à des « puissances non humaines » *étrangères,* alors même qu'elles sont le produit de l'activité humaine : les hommes devraient accepter avec fatalité leur existence. Comme le dit Günther Anders, il leur faut donc consentir à être « spoliés » de « l'acte de fabriquer eux-mêmes quelque chose » [16]. Avec l'« objectivation d'une création », puis l'« étrangéité », et enfin une composition qui prend la forme d'une réelle soumission, on a là les trois étapes qui mènent les hommes à l'aliénation.

Le philosophe Baptiste Morizot invite également à négocier non pas avec de purs artefacts issus de la Technoscience, mais avec d'authentiques animaux sauvages : la voie diplomatique s'impose parce que le monde « sauvage », agissant par lui-même, ne saurait disparaître ni se soumettre servilement aux fantasmes de toute-puissance des modernes. Morizot interprète les réactions antagoniques passionnées provoquées par la réapparition spontanée des loups comme l'expression d'un problème civilisationnel majeur posé par le « retour du sauvage » dans le monde moderne. Les conflits autour de l'attitude à adopter – chasse systématique ou acceptation bienveillante – seraient, à ses yeux, la conséquence d'une idéologie qui « sépare l'humain du monde naturel » et qui affirme « la souveraineté transcendante de l'ordre humain » sur terre. Comme Latour et Stengers, Morizot rompt avec cette idéologie. En conséquence, il refuse

---

[14] B. Latour, « Esquisse d'un Parlement des choses », *Écologie & Politique* n°56, 2018, p. 55.

[15] I. Stengers, « Penser à partir du ravage écologique », art. cité, p. 173.

[16] G. Anders, *L'obsolescence de l'homme*, t. II, Fario, Paris, 2011, p. 68.

de voir dans les loups une espèce ennemie à exterminer, pas plus que des amis à qui on peut tout passer. Il recommande l'entretien de relations « diplomatiques » afin de rendre possible une réelle cohabitation [17].

Le diplomate se trouve « à la frontière [...] entre deux entités hétérogènes » ; il a un pied dans chaque camp et il est capable d'assurer la communication entre les deux « par le partage d'un code hybride ». En d'autres temps, il aurait été désigné comme un « truchement ». Ici, cet interprète, dans tous les sens du terme, est présumé capable de « penser comme un loup ». Morizot suggère d'appliquer ce « modèle diplomatique » aux interactions avec tous les êtres « sauvages » qui vivent « parmi nous ». Mais le mot « sauvage » renvoie chez lui à une réalité précise, « expurgée des connotations de sauvagerie, de primalité et de pureté » qui sont autant de constructions culturelles occidentales, au même titre que la *wilderness*. Pour écarter toute confusion, il préfère recourir au concept « féral » : ce qui est « sauvage moins la sauvagerie, moins le *déchaînement* ». L'épithète qualifie toutes les « formes de vie qui sont parmi nous par elles-mêmes » :

> « Être "par soi-même" ne consiste pas à être autonome au sens d'être *délié* de toute la communauté biotique, comme dans l'acception moderne de l'autonomie [...]. Être "par soi-même" consiste à être autonome, au sens d'être bien *relié* à toute la communauté biotique, c'est-à-dire de manière plurielle, résiliente, viable, de manière à ne pas dépendre absolument d'un exploitant qui sélectionne et protège, ou d'une ressource versatile, ou d'une niche irrégulière. La seule indépendance réelle est une interdépendance équilibrée. Une interdépendance qui *libère* d'une dépendance focalisée sur un seul paramètre. »

Et il ajoute : « Ce n'est pas la même chose de cohabiter avec des "par soi-même" et de prétendre que tout est hybride de nature et de culture » [18] : contrairement à l'hybridité, le « par soi-même » exclut l'action humaine.

---

[17] B. Morizot, *Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Wildproject, Marseille, 2016, p. 22-23, 29-30, 88-89. Même conception du « sauvage » chez F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, Seuil, Paris, 2016, p. 39-41, 288-292, 311.

[18] B. Morizot, *op. cit.*, p. 82, 86, 87, en italique dans l'original.

Tous les êtres sauvages qui, par eux-mêmes, pénètrent spontanément dans notre monde, peuvent être perçus « comme des messagers de Gaïa [...] qui disent en même temps tout ce qui nous résiste, et la non-unité systémique de Gaïa » [19]. Sous la plume de Morizot, Gaïa n'est plus un être vivant « chatouilleux » ; c'est un simple mot pour dire les limites de notre puissance, pour désigner tout « ce qui nous dépasse ». Selon cette acception, ce que Stengers appelle « l'intrusion de Gaïa » ne ferait alors qu'exprimer la résistance qu'oppose la « nature » au désir de « maîtrise rationnelle illimitée » des modernes, ou, selon la formule de Frédéric Neyrat, « la part inconstructible de la Terre ». Dans ces conditions, pourquoi faudrait-il en finir avec le concept de nature, d'autant que l'idée de « par soi-même » lui est originellement associée ? Qu'apporte de plus, de différent, celui de Gaïa ? Est-il possible de dépasser la contradiction entre, d'une part, « l'opposition naturaliste » (Morizot) nature/culture et, d'autre part, sa critique par Latour ? de réhabiliter le concept de nature sans tomber dans les égarements de la modernité que ce dernier dénonce à juste titre ?

Le paradoxe des cosmogonies primitives

« Ton âme peut-elle embrasser l'unité
sans jamais s'en détacher ? »

Lao Tseu [20]

Chez Bruno Latour, la remise en question de l'idée de nature s'étend aux prétentions universalistes des modernes, à leur propension à appliquer aux formations sociales traditionnelles des concepts – nature, surnature, culture, objet – qui n'ont aucune signification pour elles, comme le montrent les travaux de Philippe Descola ou Marcel Gauchet. Latour qui, contrairement à Stengers, ne croit aucunement à l'exemplarité des relations nouées par les « peuples anciens » avec « Gaïa », apprécie en revanche les cosmogonies primitives parce qu'elles pensent l'appropriation des territoires sans recourir à la notion abstraite

---

[19] *Ibidem*, p. 87.
[20] Lao-Tseu, Tao-tö king, Gallimard, Paris, 1983 [1967], chap. X, p. 69.

de nature : leur monde constitue une « unité ontologique » où les divers champs que nous, Occidentaux, nommons nature, surnature, monde humain, sont vécus comme inextricablement confondus. Ces cosmogonies auraient ainsi le mérite d'ignorer ce que Neyrat appelle la « séparation ontologique » : la mise à distance du sujet par rapport à une réalité qui lui est extérieure. Pourtant, elles constituent en elles-mêmes des représentations, mais paradoxales dans la mesure où le sujet représentant s'inclut en elles. C'est le type de paradoxe que soulevait Pascal lorsqu'il déclarait en jouant sur les mots :

> « Par l'espace, l'univers me comprend et m'engloutit comme un point ; par la pensée, je le comprends. » [21]

C'est également ce paradoxe de la représentation où la non-séparation présuppose la séparation qu'illustre implicitement *Les Ménines* de Velazquez, si l'on aborde le tableau sous le seul angle de la logique. De ce point de vue, ce tableau est impossible puisque son auteur y apparaît en arrière-plan de la scène qu'il est en train de reproduire : il s'est peint peignant le tableau que le spectateur a devant soi. Là réside son impossibilité au regard de la logique formelle : pour peindre *Les Ménines,* Velazquez doit se situer à l'extérieur de la toile ; il ne peut donc être en même temps un des personnages représentés, à moins d'un subterfuge qui lui permette de se trouver à la fois dehors et dedans. Quel que soit le procédé utilisé, Velazquez, en tant que peintre en action, n'échappe pas à la séparation ; mais, en peignant *Les Ménines,* il montre la relation qui s'établit entre lui et ses modèles dans le moment où il œuvre : autrement dit, il représente la non-séparation.

Il en va de même pour les « primitifs » qui conçoivent leur milieu de vie comme un cosmos les contenant. Exprimé à la manière de Lao Tseu, ils doivent nécessairement se détacher de l'Un ontologique pour pouvoir l'embrasser comme tel ; ou encore : pour pouvoir représenter leur communauté comme une des composantes de cette unité, il leur faut se mettre intellectuellement en dehors de cette dernière. Il en résulte une représentation du Tout – de la place qu'y occupent les hommes et du

---

[21] Pascal, Pensées, Gallimard, Paris, 2004, p. 106.

faisceau de relations qui les lient à tous ses éléments constitutifs (non-séparation généralisée) – qui fonde le code de conduite sans lequel l'harmonie du cosmos serait rompue. Au regard de la culture occidentale, cette faculté de se séparer, par la pensée, de l'Un ontologique distinguerait les hommes des autres représentants du monde vivant. On pourrait ajouter le devoir que s'imposent les primitifs de perpétuer l'ordre reçu de leurs ancêtres en fixant des limites à leurs actions et en faisant jouer la règle de la réciprocité ; mais à la différence des modernes, les primitifs sont convaincus que les animaux observent également cette règle.

Les prémices de l'idée de nature

Pour peu que l'on prenne du recul, la civilisation occidentale apparaît « extraordinaire » dans la mesure où elle figure parmi les rares à avoir conçu l'idée de nature et, conjointement, celle de culture – des notions inconnues de la plupart des sociétés humaines. Cette « anomalie » anthropologique et historique doit bien avoir une explication. On admettra que, dans des temps plus reculés, la cosmogonie des Occidentaux rejoignait celle des primitifs, jusqu'à ce que survienne une rupture dans la représentation. Car, pour concevoir l'existence d'une ordre du réel séparé de la communauté des hommes, il a fallu imaginer une humanité libérée de son animalité, s'arrachant à la nature pour créer son propre monde, un monde à la fois social, culturel et historique. Tel est le scénario esquissé par les philosophes grecs que reprendront beaucoup plus tard Rousseau et Kant.

L'idée de « sortie de la nature » présuppose un processus à la fois matériel et idéel, en raison des liens étroits existant entre représentation et action. L'imbrication des représentations et de l'action se justifie ici d'autant plus que, dans les sociétés qui ignorent l'écriture et la subdivision entre travail intellectuel et travail manuel, l'idéel et le matériel sont inextricablement enchevêtrés, confondus. L'idée implique également la reconnaissance du rôle majeur joué par l'imaginaire social dans tout changement du mode d'appropriation théorico-pratique du réel. Des hommes, en un temps et un lieu déterminés, se sont donc imaginés sortant de la nature, mais, simultanément, la nature sortait de leur tête : pour des

raisons énigmatiques, ils ont imaginé l'existence d'un monde extérieur à eux ; ils ont, en d'autres termes, extériorisé et objectivé une signification imaginaire sociale, et ont entrepris de lui attribuer une substance. Pour prendre la mesure de cette révolution, il faut concevoir comme point de départ non un état de nature, mais un état social originel du type de ceux décrits par les anthropologues : des sociétés de chasseurs-cueilleurs nomades s'appropriant le monde conformément à une représentation assimilant ce dernier à un cosmos composé d'êtres vivants (hommes, animaux, plantes, rivières, montagnes, planètes, pierres, vents, esprits.) formant une grande famille.

La dislocation de ce Tout, la séparation des éléments le constituant, s'est inscrite dans la longue durée ; et l'histoire et l'anthropologie montrent qu'elle n'a concerné que fort peu de sociétés. Elle a sans doute été marquée par de multiples étapes avant d'aboutir à la vision moderne. Ainsi Alain Testart interprète-t-il la première grande révolution survenue dans la préhistoire de l'humanité – la « révolution mésolithique » – comme la manifestation d'un « acte de défiance vis-à-vis de la nature ». Il y a environ 11 000 ans avant notre ère, au Moyen-Orient, les Natoufiens abandonnèrent progressivement le nomadisme tout en demeurant chasseurs-cueilleurs. Pour concilier la sédentarité et une économie de prédation sans épuiser les ressources du milieu naturel, ils durent inventer un nouveau système d'activités technico-économiques fondé sur une « économie à large spectre » (consommation d'une gamme très variée de végétaux et d'animaux) et le « stockage généralisé d'une ressource alimentaire de base », en l'occurrence le blé qui poussait à l'état sauvage. En elle-même, la pratique du stockage est inconcevable dans « une société de chasseurs-cueilleurs nomades caractérisée par une adaptabilité extrême aux conditions quotidiennement changeantes du milieu » : le chasseur-cueilleur « fait confiance à la générosité de la mère nature ». Le stockage signifiait un « changement d'attitude » envers elle [22].

[22] Et au-delà, un bouleversement social complet. On notera au passage que Testart ne craint pas d'appliquer la notion de nature à une société qui ne l'avait vraisemblablement pas conçue. Dans *Les chasseurs-cueilleurs à l'origine des inégalités*, Société d'ethnographie, Paris, 1982, p. 45.

La raison pour laquelle l'attitude des Natoufiens envers leur milieu écologique est passée de la confiance à la défiance restera un mystère. Tout comme les motifs qui, quelques millénaires plus tard, pousseront des chasseurs-cueilleurs à devenir des paysans-éleveurs. Jacques Cauvin observe que l'invention du champ cultivé – symbole du passage à l'agriculture – a été précédée par d'importantes modifications de la culture matérielle (la taille des villages de chasseurs-cueilleurs sédentaires s'accroît, les maisons autrefois circulaires deviennent rectangulaires.) et par l'émergence de nouveaux cultes religieux. Il interprète les premiers changements comme l'indice de profondes transformations au niveau de la structuration des relations au sein de la famille et de l'organisation sociopolitique de ces communautés ; et, sur le plan culturel, l'apparition de nouvelles divinités – les deux figures symboliques dominantes de la Femme et du Taureau au lieu des représentations animales habituelles – comme la manifestation d'un bouleversement des mentalités, plus précisément, comme la traduction d'un sentiment d'insatisfaction et d'angoisse [23].

Méfiance dans un cas, angoisse dans l'autre, tout se passe comme si l'imaginaire commandait la représentation du monde et son mode d'appropriation. Cependant, qu'il s'agisse de la révolution mésolithique ou de la révolution néolithique, l'unité du cosmos « primitif » n'aurait pas été mise en cause, si l'on se réfère aux systèmes de représentation des sociétés étudiées par les ethnographes, qui se caractérisent par des systèmes technico-économiques comparables : il n'y a donc toujours pas conceptualisation de ce qui sera appelé ailleurs et beaucoup plus tard, « nature ». En revanche, dans le passage de la prédation à la production (de la « sauvagerie » à la « barbarie » selon la philosophie moderne de l'histoire), l'invention du champ s'accompagne d'une représentation inédite du monde fondée sur l'opposition entre domestique (le village couplé aux zones cultivées) et sauvage. Ce sauvage-là n'est pas le « par soi-même » de Baptiste Morizot, mais une construction idéelle issue de la néolithisation.

Il y a là un paradoxe que relève avec raison le géographe Augustin Berque : le monde sauvage – « l'*érème* » – précède logiquement la formation de la

[23] J. Cauvin, *Naissance des divinités, naissance de l'agriculture. La révolution des symboles au néolithique*, CNRS Éditions, 1994, notamment chap. III et VII.

campagne, et pourtant, « en réalité », il n'apparaît en tant que tel qu'après la domestication, après la constitution de zones habitées et cultivées : l'avant arrive après. La domestication transforme le milieu « naturel » en un espace anthropisé, une « œuvre humaine », mais, dans le même mouvement, elle crée son opposé en traçant une limite au-delà de laquelle s'étendent des espaces dits sauvages investis cependant par des « représentations humaines » [24]. Ce sont ces représentations qui interdisent de confondre le monde dit « sauvage » et le sauvage-féral. Elles font de ce monde sauvage des espaces supposés livrés à eux-mêmes où il est déconseillé aux hommes de s'aventurer. C'est le domaine des végétaux non cultivés, des bêtes féroces, des cueilleurs de simples, des sorciers, et des êtres humains qui ne sont pas sortis de l'animalité (les « sauvages » précisément) ou qui y sont retournés comme Yvain le chevalier au lion, ou Roland le furieux ; c'est aussi dans ces espaces sauvages que se réfugient ceux qui se retirent du monde pour vivre leur foi, ermites, anachorètes, moines, ou pour fuir la civilisation [25].

Selon l'imaginaire chrétien médiéval, la Chute a corrompu la nature, et l'a rendue hostile aux hommes si bien qu'ils durent la domestiquer pour survivre. De leur appropriation des terroirs est résultée une tripartition de l'espace en *ager, saltus, silva* qui recoupe la subdivision entre domestique et sauvage. Dans leur réécriture du récit de la Création, les auteurs du *Roman de Renart* font reposer cette subdivision sur l'opposition des sexes : Adam donne vie aux animaux domestiques (brebis, chiens.), Ève aux sauvages (loups, renards.). La « structure symbolique fondée sur un jeu d'oppositions » (respectivement homme/femme ; domestique /sauvage) s'étend également au rapport dominant/dominé : c'est dans la forêt, « lieu sauvage et indompté », que les seigneurs mettent en scène leur « *dominium* », leur privilège aristocratique, en chassant les « bêtes féroces » [26].

---

[24] A. Berque, “Le rural, le sauvage et l'urbain”, *Études rurales* n°187, 2011, p. 51-61.

[25] « Le culte de la nature sauvage est une réaction aux effets de domestication de la vie humaine par la métaphysique néolithique, vécus comme un enchaînement des pulsions vitales. Le mythe du *Wild* […] est une métaphysique d'enchaîné qui veut se déchaîner », écrit B. Morizot, *op. cit.*, p. 81.

[26] P. Boucheron, “Signes et formes du pouvoir”, dans J. Dalarun (dir.), *Le Moyen Âge en Lumière. Manuscrits enluminés des bibliothèques de France*, Fayard, Paris, 2002, p. 184-187. Cf. également R. Harrison, *Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, Flammarion, Paris, 1992.

En Extrême-Orient, dans les sociétés où prévalent les religions de l'immanence, la représentation du monde sauvage est différente. En règle générale, les divinités résident au ciel, dans les espaces sauvages (montagnes, forêts), et sous terre. Elles sont ambivalentes, à la fois menaçantes et protectrices. Aussi les hommes s'efforcent-ils d'attirer sur eux leur bienveillance par le rituel des offrandes, des dons, des sacrifices, de manière à faire jouer en leur faveur la règle de la réciprocité. En Chine, chez les Hani, l'appropriation d'un espace « naturel » est vécue « comme un acte religieux par lequel est arrachée au monde sauvage et aux esprits qui le hantent une parcelle de leur domaine ». Les esprits du monde sauvage doivent être chassés hors des terres fertiles où les hommes installeront leur village et leurs champs, et demeurer confinés dans les terres incultes : une fois « relogés », de la nourriture leur est offerte pour les maintenir en paix. Le sang d'un chien sacrifié « trace la limite entre le site habité et le monde sauvage » [27].

La domestication de l'espace est aussi un acte politico-social au cours duquel les chefs de village et de famille, et des hommes réputés vertueux, accomplissent des rites propitiatoires dont la fonction est autant de reconduire l'alliance avec les puissances invisibles, que de rappeler la place et le rôle de chacun dans la société : l'ordre cosmique qu'il s'agit de reproduire englobe indifféremment les rapports sociaux et les relations socio-écologiques. À ces différents acteurs, il convient d'ajouter les chamanes, ces « diplomates » qui ont pour tâche d'assurer « l'harmonie la plus forte possible entre la communauté humaine et la terre animée, entre le familier et l'insondable » : ils vivent à la frontière entre l'*écoumène* et l'*érème,* entre le monde humain et le « monde-plus-qu'humain » [28], sacré parce que sauvage, où résident les divinités et les esprits.

La différence entre religions de la transcendance et religions de l'immanence n'explique pas seulement la divergence de perception du monde sauvage ; selon Jacques Barrau [29], elle serait également à l'origine de

---

[27] P. Bouchery, "La relation société-nature chez les Hani de Chine", *Diogène* n°174, 1996, p. 90.

[28] D. Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, La Découverte, Paris, 2013, p. 26-27, 326.

[29] Cf. J. Barrau, "Les hommes dans la nature", dans J. Poirier (dir.), *Histoire des mœurs*, Gallimard, Paris, 1990, t. I, p. 41 et suiv. ; et "L'homme et le végétal", dans *ibidem*, p. 1284-1285.

l'opposition établie par André-Georges Haudricourt entre deux types d'agriculture : respectivement l'ager et l'*hortus*. À l'*ager* combiné au *pascuum*, Haudricourt faisait correspondre une action humaine « directe positive », à l'*hortus,* une action « indirecte négative ». Plus concrètement, l'ager et le *pascuum* se caractérisent par des agrosystèmes homogènes, uniformes, le « traitement massal » des végétaux, et des troupeaux « conduits avec autorité, voire avec brutalité ». Dans le cas de l'*hortus,* les jardins cultivés abritent plusieurs variétés de plantes, lesquelles bénéficient d'un « traitement individuel ». Ces deux modes d'action reflètent deux types d'attitude différents vis-à-vis des éléments domestiqués et deux visions antagoniques de la « nature » : ici, un « contact permanent et brutal », et là, selon les mots d'Haudricourt, une « amitié respectueuse ».

La révolution urbaine et l'invention de l'écriture

« Tristes peuples du Livre, de grammaire
et de mots, de subtilités vaines,
qu'avez-vous fait de la Nature ? »

Jules Michelet [30].

Dans le même ordre d'idées, en s'inspirant de la thèse de David Abram, on pourrait suggérer une opposition correspondante au niveau graphique : au couple *ager*-religion de la transcendance serait associée l'écriture phonétique, et au couple *hortus*-religion de l'immanence, l'usage de systèmes pictographiques. Selon Abram, si l'invention de l'écriture crée une distance entre le monde humain et le « reste de la nature », les premiers systèmes graphiques utilisés maintenaient néanmoins le lien entre les deux au moyen d'images stylisées du Soleil, de la Lune, d'outils, d'animaux, de plantes, d'êtres humains. Avec l'écriture phonétique, le fossé s'élargit : aucune lettre ne rappelle les éléments composant le « monde-plus-qu'humain ». Abram distingue cependant l'écriture consonantique des Hébreux, et l'alphabet grec : du fait de l'absence de voyelles, les Hébreux auraient maintenu une « relation de participation » avec le monde invisible par « le vent et le souffle », et

[30] J. Michelet, *Bible de l'humanité* (1864), cité par R. Harrison en exergue, *op. cit*., p. 7.

préservé le « mystère de la vie » ; alors que l'introduction des voyelles désenchanterait l'écriture, la rendrait plus abstraite, et confèrerait une « autonomie remarquable » aux textes grecs. Et c'est ainsi que la nature aurait perdu sa voix [31].

Pour séduisant qu'il soit, le raisonnement d'Abram passe à côté de l'essentiel : il évoque bien ici ou là l'existence d'une caste de lettrés ou l'émergence d'États-nations mais sans reconnaître à ces événements leur importance, trop préoccupé qu'il est par son désir de démontrer le rôle de l'écriture dans le mutisme de la Terre. Or ce n'est pas l'écriture qui fait taire la nature, mais ceux qui, maniant le calame, ne l'écoutent plus ou, plus justement, ne sont plus en mesure, ni tenus de l'écouter. Abram ne semble pas avoir retenu la leçon donnée par le chef Nambikwara à Claude Lévi-Strauss, ni celle tirée par le linguiste Pierre Pica de ses recherches sur les Mundurucus du Brésil, ni même celle contenue dans les conclusions de ses propres travaux. L'invention de l'écriture est indissociable de la naissance des États, de la révolution urbaine, de la constitution d'une caste de lettrés (de travailleurs dits intellectuels) attachés au pouvoir politique et religieux, et jaloux de leurs privilèges. Bref, de la formation des « grandes civilisations ». Et cela explique pourquoi, que l'écriture soit pictographique ou alphabétique, l'expansion de ces États s'accompagne toujours d'une extension de la céréaliculture aux territoires nouvellement conquis, c'est-à-dire du modèle agronomique de l'*ager* – les céréales (blé, maïs, riz, mil) constituant des produits agricoles aisément prélevables et stockables. Dans le mode d'appropriation de la terre, outre la part de l'imaginaire et du religieux, il faut donc aussi tenir compte de la dimension politique.

Que l'écriture ait été inventée, la « nature » n'en continue pas moins à « parler » et à constituer une réalité tangible pour ceux qui demeurent à son contact direct et l'éprouvent par leurs sens et leur entendement. Ceux-là ne la conceptualisent pas, alors même que, par leur expérience sensible directe et leur imagination, ils se l'approprient idéellement et matériellement. Les lettrés en revanche, en tant que travailleurs « intellectuels », s'abstraient de ce monde-là ; ils ne sont plus obligés d'avoir avec lui un rapport immédiat,

[31] D. Abram, *op. cit.*, chap. IV et VII, et notamment p. 307-308, 319 et suiv.

d'autant qu'ils exercent leur métier au sein de cités, dans l'espace fermé de temples ou de palais. Leur statut, leurs fonctions les séparent de cet ordre du réel au point qu'il représente pour eux une réalité qui leur est étrangère, une réalité énigmatique qu'ils finiront par nommer « nature » à défaut de pouvoir la « comprendre ». Dans nos sociétés modernes, les maîtres pédagogues ne cessent d'insister sur l'importance de l'acquisition des « fondamentaux », à savoir la lecture, l'écriture et le calcul. Or ces fondamentaux constituent un savoir purement abstrait, adapté à l'existence dans notre univers urbain, marchand, technologique, bureaucratique, mais un savoir incapable d'ouvrir à la connaissance sensible du monde non humain. Lorsque, « avec la meilleure volonté », constate Pica, nous apportons ce savoir aux Indiens d'Amazonie, nous mettons « en berne » leur propre savoir, celui qui leur donne la « capacité à vivre dans leur environnement, capacité que nous, citadins scolarisés, avons en grande partie perdue » [32].

Les scribes n'eurent pas besoin de ce savoir empirique puisqu'ils ne vivaient plus dans un milieu « naturel ». Ils ne s'en sont pas moins posé des questions sur l'essence de cette réalité. L'idée de nature n'a pas été conceptualisée par les Égyptiens, mais elle s'est insérée dans leur cosmogonie sous la forme d'une énigme : à Saïs, sur la statue de Neith, une divinité locale assimilée à Isis, figure l'inscription suivante :

> « Je suis tout ce qui a été, qui est et qui sera, et mon voile, aucun mortel ne l'a encore soulevé. » [33]

Pour Augustin Berque, la nature a été inventée par ceux mêmes qui s'en sont soustraits en allant vivre en ville : « la ville a naturalisé la campagne : elle l'a convertie en nature. » La formation des villes bouleversa la cosmogonie néolithique en dépassant l'ancienne opposition

---

[32] P. Pica, « Apprendre à lire, un handicap ? », *Libération*, 16 octobre 2007. Pica, comme David Abram et Benjamin Lee Whorf, est convaincu que, dans leur milieu naturel, les « primitifs » mobilisent des capacités intellectuelles insoupçonnées, autrement plus complexes, voire plus abstraites, que celles exigées pour lire, écrire et compter. Cf. B. L. Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Denoël/Gonthier, Paris, 1971, p. 48, 56.

[33] Citée et longuement commentée par P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004, p. 267.

domestique/sauvage, campagne/*silva*, pour lui substituer une nouvelle qui englobe le monde rural et le sauvage dans la nature :

> « C'est cette limite [entre la ville et la non-ville] qui distinguait nature et culture ; c'est là que se jouait l'existence du monde. » [34]

Les premiers qui donnèrent le sens de nature au mot *phusis*, rappelle Berque, n'étaient pas des paysans ou des bergers du Péloponnèse, mais des philosophes présocratiques qui « fréquentaient l'agora de Milet ». Il n'y a là rien que de très logique : on peut imaginer qu'une truite prend conscience de l'existence de l'eau lorsqu'elle saute hors de la rivière pour gober une mouche, avant de replonger dans cet élément vital pour elle. Les hommes qui ont fondé des cités-États ont abandonné un milieu non moins vital pour eux, mais n'y sont pas retournés. On comprend que, à la longue, ce milieu ait fini par paraître mystérieux à des « citadins scolarisés ».

« Le miracle grec »

Socrate, citoyen philosophe par excellence, et Phèdre s'aventurent hors des « Murs » d'Athènes et découvrent un monde où Socrate se sent comme « un étranger que l'on guiderait », ainsi que le lui fait remarquer son ami :

> « C'est que j'aime apprendre – lui répond Socrate, avant d'ajouter – et les champs et les arbres ne veulent rien m'enseigner, seulement les hommes des villes. » [35]

La « nature » ne lui parle pas. Socrate s'en désintéresse parce qu'il est admis depuis Héraclite qu'elle « aime à se cacher », et lui n'entend pas s'évertuer à percer ses secrets : seule « la conduite de la vie morale et politique » l'intéresse. Son choix respecte « la distinction et l'opposition » établies par les premiers philosophes grecs entre la *phusis* et la *polis*, autrement dit entre la nature et le monde humain [36]. La différence radicale

---

[34] A. Berque, *art. cité*, p. 56.

[35] Passage du *Phèdre* que commente David Abram, *op. cit.*, p. 140, 157. Cf. Platon, *Phèdre*, LGF, Paris, 2007, p. 206.

[36] Cf. Castoriadis, qui préfère parler d'une opposition entre *phusis* et *nomos*. Cf. *Faits et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997, p. 197. Également, J.-P. Vernant, *Mythe et société en Grèce ancienne*, La Découverte, Paris, 2004 [1974], p. 98-99 ; M. Sahlins, *La nature humaine, une illusion occidentale*, Éditions de l'éclat, Paris, 2009, p. 36 et suiv. ; C. Larrère et R.

entre les deux tient au fait que la *polis* est affaire de *nomos*, c'est-à-dire de règles et conventions imaginées et instituées par les hommes, alors que la *phusis* est soumise à des processus indépendants de leur volonté. Cornelius Castoriadis écrit :

> « Est *phusis*, est nature ce qui s'auto-meut. [.] ce qui a en lui-même le principe ou l'origine de son *changement* - de son altération. […] *ce qui a en lui-même principe et origine de forme* […] de *création.* »

Ce principe s'applique principalement au vivant : il y a « *auto-constitution* du vivant », « du vivant comme *être-pour-soi* » [37]. On relèvera au passage la similitude entre cette conception et l'idée d'« être par soi-même » dont Morizot se sert pour caractériser le sauvage-féral.

En dissociant la *polis* de la *phusis*, les Grecs ont circonscrit le domaine créé par les hommes où il leur est possible de mettre en question de manière explicite et radicale « l'institution de la société » et l'organisation du pouvoir, alors qu'ils ne peuvent que se soumettre aux « lois » régissant la *phusis*. Ainsi, selon Castoriadis, la distinction-opposition *polis/phusis* serait à l'origine de la politique, tandis que pour Latour, elle condamnerait au contraire la possibilité d'une réelle écologie politique. La contradiction entre les deux points de vue semble évidente, mais peut-être n'est-elle qu'apparence.

Le « miracle grec » aurait donc non seulement permis la reconnaissance et la valorisation de l'esprit critique, l'affirmation de la primauté du *logos*, donné le jour à la philosophie, à la politique, à la démocratie. Il aurait aussi rendu possible l'invention de la nature. Et pendant que paysans, pâtres, chasseurs, chamanes, cueilleurs de simples, sorcières, bûcherons, pêcheurs, artisans, éleveurs, guérisseurs, nomades, matrones, navigateurs, forestiers, jardiniers. continueront de s'approprier idéellement et matériellement ce monde par leur activité vitale sensible et consciente comme tous les êtres humains « illettrés » qui les ont précédés, des penseurs libérés de la « dure obligation de travailler », et entretenus par ceux-là mêmes qui y sont

---

Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, Paris, 1997, p. 25 et suiv.

[37] C. Castoriadis, *op. cit.,* p. 199, 201, 203, en italique dans l'original.

astreints, s'interrogeront doctement, dans le silence de leur cabinet d'étude, sur sa réalité et s'efforceront de soulever le voile d'Isis-Artémis : la question de la nature devint une affaire d'intellectuels, mais non spécifiquement occidentale.

En Chine, à peu près à l'époque où les Grecs accomplissaient leur « miracle », d'autres lettrés concevaient également l'existence d'un ordre du réel autonome au sens littéral, c'est-à-dire « qui est ainsi de soi-même » : *ziran* ou *tian* [38]. Mais là s'arrête l'analogie, car la représentation que les philosophes chinois puis japonais se font du monde non humain diffère fondamentalement de celle qui dominera en Occident. Ils ne perçoivent pas la nature comme un milieu étranger et hostile aux hommes, ni comme l'œuvre d'un Être suprême transcendant, rationnel et législateur – ce qui explique pourquoi, selon Joseph Needham, les Chinois étaient réfractaires au concept de « lois de la nature ». Les taoïstes la considèrent comme « foncièrement bonne » et veillent à ne pas agir contre elle : *wou wei*. Quand les Japonais empruntèrent aux Chinois le mot *ziran* pour désigner à leur tour la nature sous le vocable *shizen*, ils conservèrent cette image d'un monde bienveillant envers les hommes : ils ne traitent pas la nature comme un objet extérieur à eux, mais comme un sujet, une « amie », et lui vouent un « amour » « aux antipodes de la tradition chrétienne », note Berque.

La divergence de vue entre philosophes grecs et chinois ou japonais montre qu'on peut postuler l'existence d'un monde indépendant de toute action humaine sans pour autant en avoir la même image. L'histoire de l'idée de nature en Occident, des Grecs de l'Antiquité jusqu'à nos jours, illustre à foison cette relativité de la représentation, comme le montrent les monographies de Robert Lenoble, de Catherine et Raphaël Larrère, ou de Pierre Hadot [39]. Non seulement l'idée évolue au cours du temps, mais chaque période est marquée par des dissensions alors que l'objet désigné par le concept est supposé par essence *ne varietur*. Il n'y a là somme toute

---

38 Cf. A. Berque, *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris, 1986, p. 169 et suiv.

39 R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969 ; C. Larrère et R. Larrère, *op. cit.* ; P. Hadot, *op. cit.*

rien de surprenant : puisque la « Terre s'est tue », tout au moins pour les intellectuels, ces derniers s'expriment à sa place. Comme l'écrit François Ost, « quoi qu'on fasse, […] c'est toujours nous qui ferons parler la nature » [40]. Aussi, pratiquement tous les penseurs de la nature recourent-ils, consciemment ou non, à la figure éprouvée de la prosopopée…

De quelques tribulations de la nature dans la modernité

Les controverses autour de l'idée de nature apparaissent en Grèce dès le moment où la *polis* est distinguée de la *phusis*. Par la suite, la fusion de la conception grecque dans le judéo-christianisme ravivera les débats. La plupart des auteurs admettent que la nature est voilée. Les divergences surviennent lorsque se pose toute une série de questions majeures dont les réponses conditionnent ou expliquent le comportement des hommes envers la nature : doivent-ils ou non respecter sa pudeur ? sont-ils ou non en mesure de dévoiler ses secrets ? si oui, comment et pourquoi ? comment conçoivent-ils les rapports entre les hommes, la ou les divinités, et la nature ? perçoivent-ils la nature comme hostile aux hommes ou généreuse ? doivent-ils la combattre ou au contraire la respecter ?… Les mêmes antagonismes s'expriment à chaque période de l'histoire occidentale, si bien que Pierre Hadot a pu identifier la permanence, à travers les âges, de deux types d'attitude opposés : l'une qu'il qualifie d'orphique (contemplative), l'autre de prométhéenne (active, pratique). Deux événements historiques ont joué un rôle décisif dans l'évolution de ces visions contradictoires : la substitution du monothéisme au polythéisme (d'une religion de la transcendance à une religion de l'immanence), puis l'aggiornamento qui marque l'avènement des temps modernes.

Sans trop caricaturer, on peut considérer que l'Europe occidentale entre symboliquement dans la modernité lorsque l'attitude prométhéenne commence à supplanter l'attitude orphique. La vision

[40] F. Ost, *La nature hors la loi. L'écologie à l'épreuve du droit*, La Découverte, Paris, 1995, p. 14. Cf. Voltaire, *Dialogue entre le philosophe et la nature*, dans *Dialogues philosophiques*, Garnier, Paris, 1955, p. 369-370.

globale du monde demeure chrétienne, mais elle s'inscrit à présent dans un autre imaginaire : les préoccupations spirituelles cèdent le pas au calcul intéressé, à l'utilitarisme. Progressivement, les valeurs bourgeoises et la « mentalité d'hommes d'affaires » (Pierre Thuillier) laïcisent les schèmes chrétiens : l'inventivité technique illimitée sera interprétée comme l'expression du génie créateur des hommes, à « l'image de la divine transcendance » ; l'invitation faite par le Dieu de la *Genèse* à régner sur toute la Création trouvera son prolongement logique dans le programme baconien-cartésien de « maîtrise rationnelle absolue ». La perception de la nature ne change pas : elle demeure l'ennemie de l'humanité, qu'il s'agit à présent de combattre avec toutes les ressources de la raison dont Dieu a doté les hommes.

En tuant les dieux de l'Antiquité, le monothéisme chrétien avait « désenchanté » la nature : elle en avait fait, à la fois, l'adversaire des hommes qui, par sa corruption, leur rappelle la faute à l'origine de leur condition misérable, et leur « esclave » puisqu'elle n'existe « ni par soi ni pour soi », mais pour eux : la négation même du sauvage-féral [41]… Au XIIe siècle, les cisterciens avaient déjà entrepris de « dompter la nature » (Bernard de Clairvaux), de conquérir les *érèmes* – preuves tangibles de la Chute – pour « restaurer la beauté et l'ordre de l'Éden », et ramener ces espaces « à l'harmonie et à la productivité » [42]. Francis Bacon, Descartes expriment, à une autre échelle, et dans un contexte historique différent, le même désir d'assujettissement et de transformation de la nature. Chez Bacon, la domination de la nature a toujours pour but de réparer les dommages provoqués par la Chute. Selon Pierre Thuillier, qu'ils fassent ou non référence à la tradition chrétienne, les Occidentaux haïssent la nature au point de vouloir la reconstruire rationnellement, de l'artificialiser, afin de lui substituer une « contre-nature » ou un « antinature » dont ils seraient les maîtres absolus [43].

---

[41] Cf. S. Breton, « Christianisme et concept de nature », dans D. Bourg (dir.), *Les sentiments de la nature*, La Découverte, Paris, 1993. Curieusement, Breton ne fait aucune mention de la Chute à l'origine de la corruption de la nature et de son hostilité envers les hommes.

[42] Cf. G. Duby, *L'art cistercien*, Flammarion, Paris, 1989.

[43] F. Bacon, *Novum Organum*, PUF, Paris, 2004, p. 333-334 ; P. Thuillier, *La grande implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident*, 1999-2002, Fayard, Paris, 1995, p. 377-395.

Pour Bacon, Descartes et les modernes en général, ce programme a pour maître d'œuvre la science nouvelle, ou plus justement la Technoscience. Ses fondateurs prétendent pouvoir lire « le grand livre de la Nature » dans la langue même utilisée par son Créateur : les mathématiques (Galilée). Ils ne se contentent pas de « lire » les phénomènes naturels : ils les reproduisent aussi au cours d'expériences de laboratoire. Dans la recherche également, la contemplation s'efface devant l'action : la science moderne devient active, se technicise pour les besoins de l'expérimentation, et « scientificise » en retour la technique par l'application pratique de ses découvertes théoriques. Les présuppositions sur lesquelles elle est fondée n'ont pas fait table rase de la conception judéo-chrétienne du monde ; loin s'en faut : les savants invoquent l'omniscience et l'omnipotence du Créateur – Dieu présenté, selon les besoins, comme législateur, mathématicien, ingénieur, grand horloger, voire banquier – pour justifier leur quête de « régularités dans le cours de la nature », leur prétention à révéler ses lois immanentes cachées et à prouver expérimentalement leur existence. La religion est ainsi mise à contribution pour apporter sa caution à l'élaboration d'un « concept de nature particulier » : celui dont les savants avaient besoin pour édifier le corpus de connaissances rigoureuses permettant « la domination de la société bourgeoise sur la nature » [44].

Ainsi que l'affirme Max Horkheimer, l'idée d'uniformité et celle même de loi de la nature, essentielles pour la constitution d'une science physique utilisant les mathématiques, sont indémontrables et en conséquence purement hypothétiques. Les Kepler, Galilée, Newton, etc., devaient cependant y recourir pour justifier leur ambition : percer les secrets de la Création, « crever l'écran des apparences », lever le voile d'Isis ; la référence à Dieu jouait comme argument d'autorité destiné à faire taire ceux qui se seraient avisés de contester leur démarche. Outre ces hypothèses métaphysiques, leur programme de recherche reposait sur un certain nombre de postulats ontologiques qui n'engageaient que ceux qui y souscrivaient : les apparences sont trompeuses ; pour accéder à la

[44] Cf. M. Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise*, Payot, Paris, 2010, p. 14-16. Horkheimer ne fait pas référence à l'héritage judéo-chrétien.

réalité cachée du monde, il faut faire abstraction des données sensibles et rompre avec le sens commun ; le savant doit refouler sa subjectivité, dissocier les faits des valeurs, ignorer les qualités secondes (subjectives) pour s'en tenir aux seules qualités premières (objectives et quantifiables) ; il doit également admettre comme une évidence allant de soi l'équivalence des phénomènes artificiels et des phénomènes naturels, sans laquelle l'expérimentation scientifique n'aurait aucune valeur sur le plan méthodologique. C'est en partant de ces présuppositions que les premiers savants modernes purent découvrir dans la nature « dévoilée » ce qu'ils y avaient introduit : des mécanismes réglés selon des principes mathématiques. et qu'ils purent aussi revendiquer le privilège exclusif de la vérité objective [45].

Au nom de l'objectivité scientifique et de la neutralité axiologique, ils substituèrent ainsi au « monde de la vie », « le monde de la science » ou « monde réel » (Alexandre Koyré), ou, exprimé autrement, ils remplacèrent la poésie du monde vécu par la froideur bourgeoise d'un monde abstrait, d'une nature non seulement dédivinisée, mais aussi déshumanisée, « désanimée », « désacralisée », « décontextualisée », « dés-érotisée » (Pierre Thuillier). Une telle vision avait de quoi heurter la sensibilité de ceux qui appréhendaient l'avènement d'une société où la nature est condamnée à la mise en coupe réglée pour alimenter les « fabriques du diable ». En réaction, aux XVIIIe et XIXe siècles, l'attitude orphique connut un renouveau : la nature sauvage devint le refuge des romantiques et autres critiques de l'ordre bourgeois et de la civilisation industrielle (Rousseau, Goethe.). Ceux-là ne furent pas les seuls à remettre radicalement en question, à l'instar de Goethe, la vision utilitariste d'une nature mathématique et mécanique : au sein même de la « Science », le paradigme mécaniste, entièrement déterministe, fut contesté.

Si la physique conserva son statut de parangon en matière de scientificité, le domaine de l'investigation scientifique s'élargit, se spécialisa et se morcela si bien que, observe Claude Lévi-Strauss, « l'unité et

---

[45] *Ibidem*, p. 312-313 ; C. Larrère et R. Larrère, *op. cit.*, p. 67. Également, P. Thuillier, « Techniques et sciences : le message de Hugues de Saint-Victor », *La Recherche* n°240, février 1992, p. 170-179.

l'homogénéité de la nature » sont demeurées de simples hypothèses métaphysiques : par sa pratique, ajoute-t-il, la recherche scientifique en donne une « représentation feuilletée » [46]. Les savants s'intéressèrent en ordre dispersé et dans leur champ disciplinaire respectif, au monde vivant (Linné, Buffon, Claude Bernard.), à l'appropriation par les communautés humaines de leur milieu naturel (des géographes comme Alexander von Humboldt et Élisée Reclus, puis des anthropologues), à l'histoire de la nature dans ses composantes abiotique et biotique (Lyell, Darwin), à la thermodynamique des « machines à feu » (de Sadi Carnot à Ludwig Boltzmann), à l'« économie de la nature » (ainsi qu'Ernst Haeckel définissait l'écologie), à la biologie (Mendel), à l'espace-temps revu et corrigé par Einstein, aux particules subatomiques étudiées par la physique quantique, aux théories mathématiques du chaos et de la catastrophe, à la théorie des systèmes (Arthur G. Tansley, Ludwig von Bertalanffy), aux phénomènes de « désordre » dans le monde vivant et non vivant, aux « structures dissipatives » (Ilya Prigogine), à la problématique du rapport sujet/objet dans l'expérience scientifique (Werner Heinsenberg), aux ravages écologiques provoqués par le déploiement planétaire de la civilisation industrielle. Par ces différentes voies, finit par s'imposer l'idée que la nature n'est pas soumise à un ordre mécanique purement déterministe, qu'elle est aussi turbulences, que le hasard intervient dans les processus naturels. Et que l'humanité fait partie intégrante de la nature désormais considérée comme un « tout vivant ».

Ainsi, le savoir savant aurait progressé par « révolutions scientifiques » pour aboutir, à rebours, aux évidences de la période préscientifique ou à celles des cosmogonies primitives ! Ou encore, à la reconnaissance de phénomènes de chaos, de désordre, de turbulences dans les événements naturels, phénomènes que Lucrèce, au Ier siècle avant notre ère, avait déjà analysés et expliqués sans invoquer l'intervention de divinités ou d'esprits cachés. « La science de Lucrèce, observe Michel Serres, est archaïque et contemporaine à la fois, elle ne couvre pas la même histoire. » Et le même auteur loue la « sagesse hellénique » qui, en affirmant l'appartenance de

---

[46] G. Charbonnier, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, UGE, Paris, 1969, p. 185-186. Il est à noter que Lévi-Strauss utilise l'image du « feuilleté » et non celle du puzzle.

l'homme au monde et à la matière, a atteint « l'un de ses points majeurs » [47]. Comment a-t-on pu en douter ? Hormis les irréductibles modernistes pour qui il n'est d'homme qu'arraché à la nature (Luc Ferry), la thèse de l'appartenance de l'homme à la nature est généralement admise aujourd'hui [48]. Peut-on cependant se contenter de cette idée en définitive assez triviale ? En réintégrant l'humanité dans la nature au nom du simple bon sens, on risque, par un mouvement de balancier, de condamner ce que l'on pourrait appeler le « bon côté » de la modernité : la reconnaissance de la nature comme altérité [49]. Hicham-Stéphane Afeissa le reproche à l'« ontologie holiste » de l'écologie profonde :

> « Le refus d'admettre qu'il puisse y avoir la moindre coupure ontologique dans le champ de l'existence, la représentation du monde comme totalité sans rupture, conduit […] à une théorie de l'indistinction entre le moi et la nature où toutes les différences sont purement et simplement oblitérées. » [50]

Pour la même raison, Frédéric Neyrat prône une « écologie de la séparation » : si, dans l'« Un ontologique » dont l'humanité est une composante, « tout est relié », alors toute relation exige une « séparation ontologique », car « il n'y a de relation que là où des êtres se savent incomplets, manquants, appelés par l'autre et vers l'autre » [51]. Une telle conception est compatible avec la définition de l'autonomie proposée par Baptiste Morizot (*cf. supra*).

---

[47] M. Serres, *La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences*, Minuit, Paris, 1977, p. 108, 162.

[48] Parmi les très nombreux auteurs qui mériteraient d'être cités, une mention particulière pour John Baird Callicott. Cf. « La nature est morte, vive la nature », *Écologie politique* n°7, hiver 1993, p. 73-90. Étrangement, Callicott donne le sentiment d'avoir eu besoin des découvertes scientifiques majeures du XX[e] siècle pour parvenir à cette conclusion. Les tenants de l'écologie profonde ont suivi un autre chemin. Cf., entre autres, A. Nœss, *Écologie, communauté et style de vie*, Éditions Dehors, Bellevaux, 2013 ; *Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde*, Seuil, Paris, 2017.

[49] Selon Callicott, la nature a cessé d'être le « grand Autre ».

[50] H.-S. Afeissa, « Postface à l'édition française », dans A. Nœss, *Une écosophie pour la vie*, *op. cit.*, p. 374-375.

[51] F. Neyrat, *op. cit.*, p. 35, 261 et suiv.

La « nature », argument suprême de toutes les causes

La nature est supposée s'exposer de manière uniforme à chacun, et pourtant, à travers les regards des philosophes, théologiens, poètes, artistes, savants, elle apparaît comme une réalité paradoxalement changeante, protéiforme. « C'est une Femme qui aime à se travestir » [52], écrit Diderot, qui ne semble pas soupçonner que ce sont en fait les hommes qui l'affublent de vêtements au gré de leur fantaisie. Car, lorsqu'ils parlent de la seule nature, les hommes, leurs sociétés ne sont jamais bien loin. Certains l'érigent en « instance normative » [53], mais elle peut tout aussi bien être utilisée comme contre-modèle. C'est là un procédé largement usité qui consiste à produire une certaine image de la nature et à invoquer ensuite son irrépressible autorité pour justifier un ordre social, légitimer des privilèges, des décisions politiques, ou défendre un point de vue antagoniste. Il y a en général dans la démarche des auteurs qui pratiquent la prosopopée une bonne part d'automystification dans la mesure où ils ne sont pas nécessairement conscients de projeter sur cette réalité extérieure leur propre système des valeurs. À ceux qui croyaient « lever le voile d'Isis », le poète allemand Clemens Brentano déclarait : « Ce que vous levez sans pudeur, ce n'est que votre tablier » [54].

Ainsi, au début du VIe siècle avant notre ère, si les Grecs avaient bien séparé ontologiquement la *phusis* et la *polis*, ils n'en concevaient pas moins « l'univers physique d'après un modèle d'équilibre entre puissances opposées, conforme à l'idéal d'*isonomia* qui préside à l'organisation de l'univers humain. L'ordre est de type égalitaire et non hiérarchique » [55]. Ils ne faisaient alors qu'inaugurer une pratique intellectuelle qui perdurera à travers les siècles jusqu'à nos jours : fonder un jugement relatif à l'organisation sociale et politique en renvoyant à l'ordonnance postulée du monde naturel. Ainsi, pour Aristote, il y a dans tous les éléments

---

[52] Diderot, *Pensées sur l'interprétation de la nature*, GF-Flammarion, Paris, 2005, p. 69.

[53] D. Bourg, *Les scénarios de l'écologie*, Hachette, Paris, 1996, p. 42.

[54] Cité par P. Hadot, *op. cit.*, p. 277.

[55] J.-P. Vernant, *op. cit.*, p. 99.

composant la *phusis*, un principe dominant et un principe dominé : cela vaut également pour la société. Au XVIIIe siècle, les physiocrates souhaitaient mettre les lois civiles en conformité avec les lois naturelles afin de perpétuer indéfiniment la domination politique et sociale des propriétaires fonciers. À la même époque, les opposants à la société d'Ancien Régime dénonçaient le caractère artificiel de ses institutions au nom de la philosophie des droits naturels. Et lorsque l'ordre bourgeois se mettra en place, ses apologues invoqueront le caractère naturel des nouvelles institutions pour décréter l'arrêt de l'histoire.

Aristote juge l'institution de l'esclavage conforme à la nature, et la chrématistique contre-nature. Au XVIe siècle, le chanoine Sepulveda reprend son argumentation pour justifier l'asservissement des Indiens. Elle servira également pour défendre la traite des Noirs. Pour les philosophes des Lumières, l'esclavage est un produit de la société et non de la nature. Mais bon nombre d'entre eux estiment que l'intérêt privé est à la société, l'équivalent de la gravitation dans le monde physique : une loi naturelle. C'est également « la permanence des lois de la nature » que convoque Malthus lorsqu'il dénonce l'assistance aux pauvres. Darwin s'inspirera de son « principe de population » pour élaborer une théorie de l'évolution des espèces, ce qui suscitera ce sarcasme de Marx :

> « Il est curieux de voir comment Darwin retrouve chez les bêtes et les végétaux sa société anglaise avec […] la "lutte pour la vie" de Malthus. » [56]

Tandis que la plupart des auteurs s'approprient la théorie darwinienne pour légitimer les inégalités sociales et l'égoïsme bourgeois, l'anarchiste russe Pierre Kropotkine met l'accent sur un aspect passé sous silence des travaux du naturaliste anglais : l'entraide chez les animaux [57].

Ces quelques exemples parmi tant d'autres montrent que la nature, « bonne fille », se prête à la défense de n'importe quelle cause ; puisqu'elle

---

[56] Lettre de Marx à Engels, 18 juin 1862, dans *Correspondance*, Les Éditions du Progrès, Moscou, 1981, p. 122.

[57] P. Kropotkine, *L'entraide. Un facteur de l'évolution*, A. Costes, Paris, 1938, 2e éd. Le thème de la solidarité dans le règne végétal aussi bien qu'animal a été récemment réhabilité dans des ouvrages qui ont connu un certain succès (Pablo Servigne et Gauthier Chapelle, Peter Wohlleben), comme s'il fallait ce détour par le monde naturel pour rappeler aux hommes qu'ils sont eux aussi capables de s'entraider.

s'exprime seulement par notre entremise, son autorité peut être mobilisée pour étayer une proposition quelconque aussi bien que son contraire. On comprend qu'une telle complaisante disponibilité rende éminemment suspecte toute invocation de la nature dans un débat politique ; on ne saurait donc pour cela entièrement blâmer Bruno Latour [58]. Le recours à cet argument d'autorité est au centre de l'essai de James Stuart Mill consacré à *La Nature* : en philosophe utilitariste conséquent, il met en évidence l'absurdité logique et l'irrationalité du précepte : « obéir à la nature », quand on entend fonder sur lui des « impératifs éthiques » [59]. Et il fait remarquer à ce propos que la nature est foncièrement amorale. Dans son *Principe responsabilité*, Hans Jonas n'a tenu aucun compte de ce type de mise en garde [60]. Bien au contraire, il adopte précisément la démarche que Mill proscrit : Jonas voudrait que les hommes adoptassent un impératif éthique catégorique dicté par la nature.

Selon Jonas, la nature poursuit des fins qui ne relèvent aucunement de la subjectivité humaine ; et la plus fondamentale d'entre elles est la vie. Du point de vue des hommes, la question est de savoir si cette valeur immanente à la nature doit fonder une éthique, prescrire une obligation, des règles de conduite. Les hommes, rappelle Jonas, ont « le droit d'entrer en dissentiment avec la nature » : « c'est la prérogative de la liberté humaine de pouvoir dire non au monde » [61]. Mais en disant non au monde, ils disent non à leur propre vie. Pour aller à l'essentiel, le « bien » au regard des hommes consiste à souscrire au « oui » de la vie immanente à la nature. En clair, le nouvel impératif catégorique qui doit régir l'action des hommes est défini par une autorité présumée extérieure : à la prosopopée, Hans Jonas associe l'hétéronomie.

Cette nature extérieure aux hommes est une construction idéelle, et les fins et valeurs que Jonas prétend découvrir en elle sont en réalité les siennes. Sans s'aventurer autant qu'il se le permet sur le terrain de l'ontologie, on peut admettre avec lui que la nature qui existe

---

[58] Cf. B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes*, *op. cit.*, p. 50.

[59] J. S. Mill, *La Nature*, La Découverte, Paris, 2003.

[60] H. Jonas, *Le principe responsabilité. Une éthique pour la civilisation technologique*, Cerf, Paris, 1991.

[61] Ibid., p. 112, 111.

indépendamment des hommes se caractérise effectivement par la vie, une vie exubérante et protéiforme, mais Jonas ne mentionne pas son inexorable et fatal corollaire, à savoir la mort : « vivant la mort de ceux-là, mourant la vie de ceux-là », disait Héraclite. « La mort […] est ancrée au cœur même du vivant », confirme le biologiste Jean-Claude Ameisen [62]. La vie se nourrit de la mort, et la mort, de la vie. Si l'on suivait les recommandations de Hans Jonas, cette indéfectible union des contraires qu'aucune culture, fût-elle primitive, n'ignore, devrait nous inciter à dire « oui » aussi bien à la mort (aux « atrocités » de la nature dont parle Mill) qu'à la vie. Qui peut raisonnablement consentir à une semblable éthique, sinon le marquis de Sade qui ne reconnaissait « d'autre morale que celle de la nature » [63] ?

La mort est, avec toutes les destructions d'êtres, « aussi nécessaire aux plans de la nature que ses créations ». Sade applique ce principe aux êtres humains, et, comme Malthus, il considère les « guerres, pestes, famines, meurtres » comme des « accidents nécessaires aux lois de la nature ». Adepte avant la lettre d'un « égalitarisme biocentrique », il ne fait aucune différence entre l'homme et « les autres plantes » *(sic)* et « tous les autres animaux de la nature » : il est « égal de détruire un homme ou une bête », soutient-il. Une égalité toutefois relative : car si la nature est indifférente au sort de l'espèce humaine – « Que lui importe que la race des hommes s'éteigne ou s'anéantisse sur la terre » –, lui estime que son « extinction totale » serait « un service rendu à la nature » [64].

De l'hypothèse d'un monde sans hommes

Tandis que Sade affirme partager avec la nature son indifférence au sort de la « race des hommes », Jonas, de son côté, en humaniste, se préoccupe de la permanence de la vie humaine sur Terre. Son impératif catégorique contient implicitement l'éventualité que Sade formule sans s'embarrasser de circonlocutions : la vie dans le monde peut suivre son

[62] J.-C. Ameisen, *Les chants mêlés de la Terre et de l'Humanité*, Éditions de l'Aube, La Tour-d'Aigues, 2015, p. 57.

[63] Sade, *La philosophie dans le boudoir*, Gallimard, Paris, 2009 [1795], p. 227 et 241.

[64] *Ibid.*, p. 239, 158, 98, 241, 238, 160, 98, 242.

cours sans les hommes [65]. La perspective d'un monde sans hommes avait été évoquée par Lévi-Strauss dans *Tristes tropiques* : « Le monde a commencé sans l'homme et il s'achèvera sans lui. » [66] En une phrase, Lévi-Strauss résume la singularité de la culture occidentale dans sa représentation de la relation des hommes au monde : il y eut à l'origine des temps « un monde sans nous », et il y aura de nouveau, dans un futur plus ou moins lointain, « un monde sans nous ».

À la différence de la plupart des autres mythologies, le récit biblique de la Création ne fait apparaître l'homme qu'une fois planté le décor dans lequel il est appelé à évoluer ; et cet homme est mis dans une double position d'extériorité et de domination par rapport au monde déjà existant. L'idée d'un monde sans hommes a été confortée, dans les très grandes lignes, par les découvertes en astrophysique, géologie, paléontologie. Et ce sont également des scientifiques qui nous assurent que la disparition de l'humanité n'entraînerait pas celle de la nature, Jean-Claude Ameisen écrit :

> « Je pense que la question essentielle n'est pas celle de l'avenir de "la nature" en tant que telle. La nature s'en est très bien tirée pendant trois milliards et demi à quatre milliards d'années sans nous et elle continuerait à s'en tirer très bien sans nous. » [67]

Catherine Larrère exprime le même sentiment dans une réflexion où elle identifie Gaïa à l'ancienne « nature » :

> « Gaïa s'en sortira toujours, qu'on soit là ou non. Elle n'a pas besoin de nous, humains comme non-humains […]. Nous ne pouvons mettre fin à la nature, mais nous pouvons nous menacer nous-mêmes. » [68]

---

[65] Cf. D. Danowski et E. Viveiros de Castro, « L'arrêt de monde », dans É. Hache (dir.), *De l'univers clos au monde infini*, *op. cit.*, p. 236 et suiv., 320.
[66] C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques* [1955], Presses pocket, 1984.
[67] J.-C. Ameisen, *op. cit.*, p. 64.
[68] Citée par W. Zarachowicz, « Gaïa, la Terre mère, est-elle obligée d'aimer ses enfants ? », *Télérama*, 6 mai 2013. Une remarque incidente : Latour soutient que seule la « Nature » est indifférente à notre destin (cf. supra), tandis que Larrère et Stengers attribuent cette même indifférence à Gaïa.

Dans *Homo disparitus*, Alan Weisman a imaginé ce que deviendrait la Terre si l'humanité venait à disparaître subitement [69]. Les différents scénarios vraisemblables qu'il a conçus, fondés sur ses connaissances technico-scientifiques et l'état actuel du monde, ne sont, évidemment, que de pures conjectures. Néanmoins, l'idée qui les sous-tend est pertinente : la Terre « libérée » de la présence humaine, livrée à elle-même, au « par soi-même », évoluerait de manière autonome, sans intervention extérieure. Ainsi, le monde pourrait tout aussi bien être « sans nous » qu'« avec nous » ; en revanche, nous ne saurions être sans le monde. Exprimé autrement : alors que la nature pourrait très bien se passer de nous, nous ne pouvons nous passer d'elle et devons admettre que nous lui appartenons mais qu'elle nous est aussi extérieure – l'hypothèse d'un monde sans hommes implique nécessairement celle d'un monde hors des hommes.

Bruno Latour rejette cette idée d'une « réalité extérieure » aux hommes, car il sait qu'elle implique inévitablement le recours à des notions qu'il a bannies : séparation, représentation, construction sociale, nature, culture. En vérité, il remet en question non pas la civilisation « moderne » en tant que telle, mais les concepts qui structurent son idéologie ; or lesdits concepts peuvent très bien être utilisés pour critiquer cette civilisation et son imaginaire, pour peu qu'on les débarrasse de leur ambiguïté. Il y a toutefois un élément qui joue en faveur de la position de Latour : la démonstration de l'existence d'un monde matériel extérieur aux hommes est tout simplement impossible.

Michel Barrillon,
collaborateur occasionnel
de la revue *Écologie & Politique*.

Article publié dans la revue *Écologie & Politique* n°57, 2018.



[69] A. Weisman, *Homo disparitus*, J'ai lu, Paris, 2008.


SHORPY

II. Les deux natures

« Nature n'est qu'une poésie énigmatique,
une peinture voilée et ténébreuse,
entreluisant d'une infinité variété
de faux jours à exercer nos conjectures. »

Montaigne [1]

« Nous n'avons aucune communication à l'être » (Montaigne)

Pour les gens ordinaires qui jugent de la réalité du monde selon le sens commun, « *the proof of the pudding is in the eating*». Pour les philosophes qui sont de purs esprits, cet argument de bon sens n'est pas recevable. Dans la parabole du rêve du papillon, Tchouang Tseu pose avec humour le problème de l'identité. En revanche, c'est avec le plus grand sérieux que Descartes déclare à ceux qu'il n'aurait pas convaincus de l'existence de Dieu et de leur âme :

> « Je veux qu'ils sachent que toutes les autres choses, dont ils se pensent peut-être assurés, comme d'avoir un corps et qu'il y a des astres et une Terre, et choses semblables, sont moins certaines. » [2]

Lui-même échouera dans sa démonstration, ce qui alimentera le scepticisme de Malebranche et celui de Berkeley. Ce dernier réaffirme la primauté de l'esprit et juge illusoire l'évidence du monde matériel.

[1] Montaigne, « Apologie de Raimond de Sebonde », dans *Essais*, Librairie générale française, Paris, 2002, livre II, chap. XII, p. 322.

[2] Descartes cité par R. Lenoble, *Esquisse d'une histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, Paris, 1969, p. 324. Pour une mise en perspective critique originale de la philosophie de Descartes, *cf.* A. Jappe, *La société autophage. Capitalisme, démesure et autodestruction*, La Découverte, Paris, 2017, p. 27-38.

L'irréfutabilité de sa position ne condamne pas de manière irrévocable le postulat matérialiste, mais elle en souligne les limites ; et Kant devra reconnaître avec fatalité la scandaleuse « insolubilité » du problème :

> « Nous devons assumer [l'existence des choses en dehors de nous] simplement par une croyance. » [3]

Bertrand Russell cherchera, longuement et en vain, une solution à cette aporie avant de renoncer, alors que son maître et ami Alfred North Whitehead l'avait écartée sans détours : la perception sensible lui suffisait pour ne pas douter de l'existence de « quelque chose qui n'est pas la pensée et qui est autonome par rapport à la pensée » [4]. Edward Abbey s'appuie également sur la conscience sensible pour contester ce qu'il considère comme une absurdité de philosophe professionnel : pour tester les convictions d'un solipsiste, il suggère de « lui jeter une pierre sur la tête » et de voir comment il réagit [5]. En termes moins rudes, Kant exprime la même idée lorsqu'il désigne comme source de la connaissance des choses, l'expérience pratique de la réalité [6]. Pour Castoriadis, « la seule réfutation possible du scepticisme, c'est la communauté humaine – ou la vie même du sceptique » [7].

Tous ces arguments, pour sensés qu'ils soient, ne sauraient combler l'« *hiatus irrationalis* entre le concept et la réalité » [8], entre le *logos* et le réel : l'existence du monde matériel extérieur demeure indémontrable. À l'instar de Kant ou de Michel Serres, il faut donc se résoudre à simplement la postuler :

---

[3] Kant, dans la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, cité par C. Perrin, « Le solipsisme : anatomie d'un scandale », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, vol. 93, n° 4, 2009, p. 788. *Cf.* également R. Lenoble, *op. cit.*, p. 358-360, et A. Jappe, *op. cit.*, p. 48-52.

[4] A. N. Whitehead, *Le concept de nature*, Vrin, Paris, 2006, p. 65.

[5] E. Abbey, *Désert solitaire*, Payot, Paris, 1995, p. 145.

[6] En note de la préface à la deuxième édition de la *Critique de la raison pure*, Flammarion, Paris, 1987, p. 47.

[7] C. Castoriadis, « Portée ontologique de l'histoire de la science », dans *Domaines de l'homme. Les carrefours du labyrinthe II*, Seuil, Paris, 1986, p. 419.

[8] Expression de Max Weber, citée par C. Colliot-Thélène, *Max Weber et l'histoire*, PUF, Paris, 1990, p. 16.

« Je crois, comme les auspices et les aruspices, comme les savants, et sans pouvoir le démontrer, qu'il existe un monde indépendant des hommes. Cette affirmation qu'on peut, si l'on veut, appeler réaliste, nul ne sait en démontrer la vérité puisqu'elle excède le langage et qu'elle excède donc toute langue de démonstration. Le réalisme vaut un pari, l'idéalisme implique sa démonstration : l'affirmation qu'il n'y a pas de monde hors de ce que nous en disons se plonge tout entière dans le langage. […] Reste au contraire illogique pour la logique, indicible pour le dicible, qu'il existe des choses, des faits ou un monde hors du dicible et de la logique. Toutes ces thèses, autologiques, disent l'autisme du verbe. » [9]

Dès l'instant où est présupposée l'existence d'un monde indépendant des hommes, est posé le problème du rapport entre ce monde et celui dont il est question à travers le langage, autrement dit entre le réel-en-soi et les hommes.

Les « vulgaires » qui éprouvent physiquement la rugosité du monde matériel dans leurs activités quotidiennes, résoudraient sans doute ce problème à la manière de Montaigne en invoquant le témoignage de leurs seuls sens, « nos maîtres » [10]. Mais, comme tout philosophe qui perd son temps « parmi les rayonnages de librairie » (Abbey), Montaigne sait très bien que ces maîtres ne nous disent pas tout de la réalité qui existe en dehors de nous, et que ce qu'ils nous en disent est sujet à caution : « notre état accommodant les choses à soi, et les transformant selon soi, nous ne savons plus quelles sont les choses en vérité, car rien ne vient à nous que falsifié et altéré par nos sens. » Et à la « piperie des sens », il ajoute celle de la raison : « nous avons peu de motifs de confiance en notre raison », écrivait Kant, elle « nous leurre de fausses espérances et finit par nous tromper » [11]. « Ainsi, conclut Montaigne, il ne se peut établir rien de certain de l'un à l'autre. » Quels que soient les trésors d'intelligence que déploieront les hommes pour percer ses secrets, le monde qui leur est extérieur demeurera un éternel mystère.

---

[9] M. Serres, *Les cinq sens*, Grasset, Paris, 1985, p. 108-109.

[10] Montaigne, *op. cit.*, p. 399, cette citation et la suivante.

[11] E. Kant, art. cité, p. 41.

Le coup de bluff épistémologique de la « science moderne »

A priori, il semble illogique de prétendre pouvoir connaître objectivement une réalité dont l'existence n'est même pas démontrable. Le raisonnement que développe Montaigne dans son « apologie de Raimond de Sebonde » ruine tout projet de recherche à caractère ontologique, à savoir le type même de programme ambitieux que se fixèrent les fondateurs de la « science moderne ». Les hypothèses et axiomes qu'ils posèrent pour le mener à bien ont été évoqués précédemment [12]. Selon Paul Jorion, ils auraient opéré un coup de force « pythagoricien » plus que platonicien dans la mesure où ils sont partis du principe que le « grand livre de la Nature » avait été écrit en langage mathématique, la langue qu'eux-mêmes parlent [13]. Le fait de maîtriser la langue idoine, celle qui, ontologiquement, assurerait la parfaite adéquation du *logos* à la *phusis*, leur permet d'une part, de neutraliser le contre-argument du biais linguistique dans l'expression des connaissances scientifiques, et d'autre part, de revendiquer le privilège exclusif de la vérité objective. Mais, objecterait Montaigne, quel « instrument judicatoire » est susceptible d'établir l'exacte conformité de leurs énoncés théoriques avec les faits réels ? En toute logique, il n'y a que Dieu qui pourrait trancher. À défaut, les savants modernes s'estimèrent, et s'estiment toujours, les seuls habilités à juger la validité de toute proposition théorique. L'appui du pouvoir en fera les uniques dépositaires reconnus du savoir vrai.

En rompant avec le sens commun et son monde d'apparences trompeuses, les savants modernes ont *inventé* ce que Jorion appelle la « Réalité-objective », ontologiquement distincte de l'« Existence-empirique » [14]. On conçoit que cette dernière correspond au « monde de la vie » d'Alexandre Koyré [15]. En revanche, rien n'autorise l'identification de la Réalité-objective au « monde réel ou monde de la science » (Koyré)

---

[12] *Cf.* « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 155, 172-173.

[13] P. Jorion, *Comment la vérité et la réalité furent inventées*, Gallimard, Paris, 2009, p. 174.

[14] *Ibid.*, p. 173 et suiv., 203 et suiv.

[15] *Cf.* « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 173.

sinon « la philosophie spontanée » des scientifiques (Althusser), la conviction qu'ils ont d'étudier le réel tel qu'il existe indépendamment des hommes. Or c'est cette certitude que contestent Montaigne, Kant… et Giambattista Vico. Vico pose pour principe qu'« on ne connaît bien que ce que l'on fait par soi-même » : *verum factum* [16]. En conséquence, si les hommes sont susceptibles d'énoncer des vérités mathématiques ou de comprendre l'histoire dont ils sont les acteurs, ils ne sauraient en revanche percer le mystère de la Création : le physicien ne peut expliquer que les faits physiques qu'il produit lui-même, idéellement par la raison, et matériellement par l'expérience. Vico distingue ce que les savants modernes assimilent lorsqu'ils affirment l'identité des phénomènes artificiels et des phénomènes naturels, et celle du monde naturel, des mécanismes et des mathématiques : d'une part le monde en soi, d'autre part le monde de la « science » [17]. Ce monde de la science, ou plus justement de la Technoscience, est une réalité empirique tout aussi construite que le monde de la vie, mais qui, loin de se confondre avec ce dernier, n'a de cesse de le phagocyter (*cf. infra*). Quant au monde réel, le monde des choses en soi ou des noumènes, il nous reste inexorablement inconnu.

De la dualité du réel à celle de la nature

L'idée que la recherche scientifique ne peut accéder qu'aux phénomènes, objets de l'expérience, a été reprise par le physicien et épistémologue Bernard d'Espagnat dans sa thèse sur le « réel voilé » [18] ; et celle de la dualité du monde, par le philosophe Clément Rosset. Rosset est réaliste au même titre que Montaigne, Kant, Serres, d'Espagnat, et, pas

---

[16] É. Namer, *La philosophie italienne*, Seghers, Paris, 1970, p. 183.

[17] L'idée de Vico sera reprise par Kant (*op. cit.*, p. 40, 43-47), et plus près de nous, par Bruno Latour et Steve Woolgar avec le concept bachelardien de « phénoménotechnique », dans *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, La Découverte, Paris, 1988, p. 57 et suiv.

[18] B. d'Espagnat, *À la recherche du réel. Le regard d'un physicien*, Gauthier-Villars, Paris, 1980 ; *Un atome de sagesse. Propos d'un physicien sur le réel voilé*, Seuil, Paris, 1982. Augustin Berque reprend à son compte cette thèse, dans *Le sauvage et l'artifice. Les Japonais devant la nature*, Gallimard, Paris, 1986, p. 143, et dans « Écoumène ou la terre comme demeure de l'humanité », dans D. Bourg (dir.), *La nature en politique, ou l'enjeu philosophique de l'écologie*, L'Harmattan, Paris, 1993, p. 13.

plus qu'eux, il ne croit pénétrable le réel existant indépendamment de nous. À ses yeux, il est « idiot », c'est-à-dire simple, littéralement insignifiant, « solitaire et inconnaissable » [19]. Mais, nécessité oblige, pour vivre, les hommes doivent signifier le réel afin de constituer leur « monde propre » [20] ; ils doivent donner du sens à des choses insignifiantes, c'est-à-dire concevoir un système de valeurs signifiant le monde. Ainsi, le sens que les hommes croient découvrir dans le monde extérieur ne résulte pas d'un dévoilement, mais provient d'eux-mêmes, de leur imaginaire : « Il y a valeur ajoutée au réel par projection de signification imaginaire. » [21]

Dans la conception de Rosset, le sens semble ne rien devoir au réel, et tout aux hommes, aux significations imaginaires qu'ils « superposent » aux choses perçues. Ainsi s'approprieraient-ils le monde-en-soi qui est aussi par soi-même, pour en faire leur monde vécu. Mais pour que ce monde-pour-eux soit aussi le monde de leur vie, ils doivent inévitablement, comme tous les êtres vivants construisant leur « monde propre », tenir compte des contraintes vitales que le réel leur impose :

> « Il n'y a pas, et il ne pourrait jamais y avoir, de "solipsisme", ni biologique ni social. L'être vivant organise pour soi une partie ou strate du monde physique, il la reconstruit pour former son propre monde. Il ne peut ni transgresser ni ignorer les lois physiques […]. » [22]

En conséquence, si ce monde propre, signifié, ne réplique pas le réel idiot à l'identique, il ne lui est pas totalement étranger ; il est en fait fondamentalement hybride, et on pourrait parfaitement lui appliquer cette réflexion de Cornelius Castoriadis :

---

[19] C. Rosset, *Le réel et son double*, Gallimard, Paris, 1976 ; *Le réel. Traité de l'idiotie*, Éditions de Minuit, Paris, 1977, p. 43-44. Même idée chez Castoriadis : « Le monde tout court est a-sensé, privé de signification » (« Fait et à faire », *Fait et à faire. Les carrefours du labyrinthe V*, Seuil, Paris, 1997, p. 12).

[20] « L'espèce humaine est une espèce monstrueuse inapte à la vie », soutient Castoriadis. « Nous sommes le seul animal qui ne connaît pas par instinct ce qui est nourriture et ce qui est poison » (« Psychanalyse et société I », dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 41).

[21] C. Rosset, *Le réel*, *op. cit.*, p. 23-24, 35 ; C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », dans *Le monde morcelé. Les carrefours du labyrinthe III*, Seuil, Paris, 1990, p. 197-198 ; « Fait et à faire », art. cité, p. 12, 35.

[22] C. Castoriadis, « La création dans le domaine social-historique », dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 228.

« D’un point de vue ultime, la question : “Qu’est-ce qui, dans ce que nous connaissons, provient de l’observateur (de nous) et qu’est-ce qui provient de ce qui est ?” cette question est, et restera à jamais, indécidable. » [23]

Deux mondes se chevauchent : le réel-en-soi, impénétrable, auquel les hommes appartiennent inexorablement ; et son double « hybride » dans lequel ils vivent en tant qu’animaux politiques disposant du *logos* et de la faculté d’imaginer. La science moderne juge ce monde-là illusoire, faux ; elle l’ignore sous prétexte qu’il voile le premier qui ne doit rien à l’existence des hommes, ni à leur sensibilité, ni à leur culture – une réalité sous-jacente qu’elle prétend étudier objectivement. Au nom de la vie, Nietzsche retourne ce jugement de valeur et soutient que « le monde “apparent” est le seul », le monde « vrai » n’étant qu’un « *mensonge* » [24]. De même, le « jeune » Marx considérait la nature « prise abstraitement, isolée, fixée dans la séparation de l’homme », comme un « néant » dénué de sens ; ne l’intéressait alors que la nature que « l’homme réel, en chair et en os, campé sur la terre solide », anthropise et historicise lorsqu’il la transforme pour en faire son monde propre. Mais, déjà, il soutenait que « l’extériorité » de « la nature en tant que nature » devait être « supprimée » [25].

Quelques années plus tard, dans sa critique du matérialisme contemplatif de Feuerbach, Marx reprend l’idée de dualité de la nature sous une forme altérée : « la nature en tant que nature » cède la place à « la nature extérieure dont l’homme ne s’est *pas encore* rendu maître » [26]. La référence au projet baconien-cartésien est explicite : Marx se représente le rapport des hommes à la nature extérieure comme une guerre de conquête qui devrait trouver son terme dans la domination absolue de la nature, dans la transformation complète de la nature première, pour soi, en nature seconde, pour les hommes. La suppression de la nature extérieure, son entière domestication, signifierait son assujettissement complet aux désirs et à la volonté des hommes, l’annihilation de son « pour-soi » et la subordination-subornation de son « par soi-même ».

---

[23] *Ibid.*, p. 220.

[24] F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Gallimard, Paris, 2008, p. 26, 29, 30-31, en italique dans l’original. Même idée chez Edward Abbey.

[25] K. Marx, *Manuscrits de 1844*, Éditions sociales, Paris, 1972, p. 148, 147, 136.

[26] K. Marx et F. Engels, *L’idéologie allemande*, Éditions sociales, Paris, 1976, p. 43, italique ajouté.

Pour l'essentiel : dans les *Manuscrits de 1844*, l'extériorité de la nature renvoie au sauvage-féral, dans *L'idéologie allemande*, au monde sauvage tel que le définit Augustin Berque. Marx ne semble pas conscient que cette nature sauvage en laquelle les romantiques voient un havre de paix propice à la méditation, est une construction non moins culturelle que la nature anthropisée par l'activité vitale consciente des hommes. Par ailleurs, tout se passe comme si, pour lui, la fin des *érèmes* signifiait la disparition du sauvage-féral. Or, comme le montre l'expérience et comme l'illustre l'étude d'Alan Weisman, chaque fois que les hommes lâchent prise, la nature, selon la formule consacrée, « reprend ses droits » [27]. Cette nature-là, férale, n'est jamais absente, que la technologie soit défaillante ou au contraire pleinement efficace : à Tchernobyl, elle a repris ses droits dans la zone évacuée aussi bien pendant qu'après la catastrophe. Quant aux innombrables et désastreuses retombées écologiques et biologiques des activités de production et de consommation, elles sont dues pour la plupart non pas à l'échec des moyens techniques utilisés, mais bien au contraire à leur extraordinaire efficacité [28] : chacune de ces catastrophes signifie l'impossibilité d'une maîtrise absolue ; chacune exprime la réaction de la nature première, férale, à la guerre que lui livre une civilisation qui, dans le déploiement de sa puissance technoscientifique combiné à l'extension de sa production marchande, ne s'est fixé aucune limite [29].

---

[27] A. Weisman, *Homo disparitus*, Flammarion, Paris, 2007. *Cf.*, par ailleurs, « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 179.

[28] Idée qu'expose Barry Commoner dans *L'encerclement. Problèmes de survie en milieu terrestre*, Seuil, Paris, 1972.

[29] Selon Anselm Jappe, l'absence de limite tiendrait au caractère fondamentalement « narcissique » autant du système de la valeur que de la forme-sujet dans la société marchande. Il développe cette théorie tout au long de *La société autophage*, *op. cit.* Du même auteur, *cf.* également *Crédit à mort*, Nouvelles Éditions Lignes, Paris, 2011, p. 220 et suiv. Christopher Lasch avait défendu cette thèse dans *La culture du narcissisme*, Climats, Paris, 2000, et dans *Le moi assiégé. Essai sur l'érosion de la personnalité*, Climats, Paris, 2008, p. 15, 28, 177, 191 et suiv., 227 et suiv. Même idée chez Virginie Maris, *La part sauvage du monde. Penser la nature dans l'Anthropocène*, Seuil, Paris, 2018, p. 101.

Natura naturans *et* natura naturata

L'originalité de la dualité de la nature telle que Marx la conçoit en 1844 est toute relative : une vieille tradition philosophique remontant au Moyen Âge sinon à l'Antiquité grecque distinguait déjà la *natura naturans* (la nature naturante) et la *natura naturata* (la nature naturée). Cette distinction connut plusieurs interprétations, plus ou moins divergentes, sur lesquelles il n'est pas nécessaire de revenir ici [30]. La *natura naturans* pourrait être assimilée au réel-idiot de Rosset si le concept originel de nature, à la différence de celui de réel, ne mettait l'accent sur la vie. Les réalistes postulent son existence, cachée sous le voile d'Isis. Elle correspond à la nature première, celle d'avant l'histoire, celle qui existe indépendamment des hommes (même si elle les « comprend ») et de toute intervention extérieure : elle est par définition autonome. C'est la nature-procès qui, « par soi-même », se produit indéfiniment. Enfin, c'est à partir d'elle que s'élabore la *natura naturata*.

La *natura naturata* est le produit d'une intervention extérieure sur la *natura naturans*. Deux types d'acteurs sont susceptibles d'agir de l'extérieur : Dieu et les hommes. L'héritage judéo-chrétien permet d'imaginer un dieu créateur transcendant, législateur et omnipotent, ayant œuvré de telle manière que le monde fonctionne et se perpétue indéfiniment sans qu'il lui faille intervenir, autrement dit comme une *natura naturans* : après la « chiquenaude » divine donnée au moment de la création, la nature suivrait imperturbablement son cours pour l'éternité. L'hypothèse avait déjà été émise au XIIe siècle par Pierre Abélard, rejetée par Newton cinq siècles plus tard au grand dam de Leibniz. Avec Laplace, l'éventualité d'une intervention divine est définitivement écartée si bien que, créée ou non par Dieu, la nature existant indépendamment des hommes est désormais conçue comme *natura naturans* [31].

---

[30] *Cf.* C. Larrère et R. Larrère, *Du bon usage de la nature. Pour une philosophie de l'environnement*, Aubier, Paris, 1997, 1re partie. Virginie Maris propose une présentation quelque peu différente dans *La part sauvage du monde*, *op. cit.*, p. 40 et suiv.

[31] Pour comprendre le changement provoqué par la « science moderne » : à l'origine, dans la tradition scolastique, la *natura naturans* est assimilée à Dieu dans sa transcendance, tandis

Lorsque les hommes, en tant qu'animaux politiques produisant de la société, de la culture et de l'histoire, agissent sur la *natura naturans*, ils se l'approprient idéellement et matériellement, et en font leur monde propre, leur *natura naturata*. La *natura naturata* est donc un objet par essence « hybride » puisqu'elle résulte de l'interaction de la *natura naturans* et de la culture. C'est cette nature-là que Bruno Latour voue aux gémonies parce que ceux qui recourent à la nature comme à une autorité suprême font, délibérément ou non, passer l'une pour l'autre afin de clore le débat politique : le procédé idéologique de la prosopopée consiste à attribuer à la *natura naturans*, dont les hommes ne sauront jamais quoi que ce soit, ce qui relève en réalité de la *natura naturata*, c'est-à-dire d'eux-mêmes. La reconnaissance de la dualité de la nature permet de ne pas se laisser piéger par l'ambiguïté du concept, et de bien dissocier le domaine qui échappe à la juridiction des hommes, de celui sur lequel ces derniers peuvent agir [32]. Mais cette reconnaissance soulève une question majeure à la limite de l'« indécidable » : comment s'effectue le passage de la *natura naturans* à la *natura naturata* ? Quel rapport existe-t-il entre les deux ?

Le point de vue de spinoza

Spinoza divise la nature totale en *natura naturans* et *natura naturata*. La *natura naturans* est un être qui se conçoit « clairement et distinctement par soi-même, sans avoir besoin d'aucune autre chose que lui-même ». Conformément à la tradition thomiste, Spinoza soutient que cet être est Dieu, mais, en rupture avec la conception judéo-chrétienne qui met Dieu à l'extérieur de « toutes les substances », son Dieu est immanent, ce qui signifie qu'il se confond avec sa création, qu'il est substance, laquelle est par définition seule « cause de soi », « en soi et conçue par soi ». Spinoza ne conçoit donc pas la création comme une

---

que la *natura naturata* à laquelle les hommes sont confrontés ici-bas, est présumée rendue « imparfaite » par la Chute.

[32] Cela explique l'apparente contradiction laissée en suspens dans la première partie de cet article, entre la position de Latour et celle de Castoriadis ; tous les deux ont raison parce qu'ils ne se réfèrent pas à la même nature : le premier à la *natura naturata*, le second à la *natura naturans*. *Cf.* « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 169.

natura naturata, mais comme *natura naturans* [33]. Il en résulte une sorte d'Un ontologique primitif où tout s'interpénètre : Dieu, la substance et les hommes. La *natura naturata* est un mode d'expression, parmi une infinité, de la substance et de ses attributs, nécessairement déterminé par Dieu : « Dans la nature, il n'y a donc rien de contingent ; mais toutes choses sont déterminées par la nécessité de la nature divine à exister et à produire un effet d'une certaine façon. » [34] Et ce principe s'applique aux actions humaines.

Les hommes appartiennent à la *natura naturans*, ils participent de la substance et de sa puissance, et ils sont également pénétrés par Dieu. En conséquence, toutes leurs actions, et même leurs pulsions, sont naturelles. Lorsqu'ils agissent en tant que « cause efficiente », « partie de la Nature », « selon la norme de leur utilité », ils ne peuvent qu'obéir aux lois naturelles, éternelles, posées par Dieu ; les seules lois qu'ils peuvent transgresser sont les lois humaines [35]. Hors de ce domaine, tout ce qu'ils font suit nécessairement « l'ordre commun », « est nécessairement bon » [36].

Certains ont voulu faire de Spinoza un précurseur de l'écologie sous prétexte qu'il intègre les êtres humains dans la nature, comme si cela suffisait [37]. En réalité, sa conception de l'appartenance de l'humanité à la « Nature » est telle que les hommes peuvent accomplir n'importe quelles actions, elles seront toujours « en accord avec l'ordre de la Nature entière », même si elles sont destructrices [38]. Il est vrai que Spinoza jugeait « la puissance humaine […] très limitée, et infiniment surpassée par la puissance des causes extérieures ». On peut donc comprendre qu'il n'ait pu imaginer l'hypothèse d'actions humaines détruisant toute forme de

---

[33] Spinoza, *Court traité*, dans *Œuvres complètes*, Gallimard, Paris, 1988, p. 40-41, et *L'éthique*, dans *Œuvres complètes*, *op. cit.*, p. 313 et suiv., 338 et suiv.

[34] Spinoza, *L'éthique*, *op. cit.*, proposition XXIX, p. 338.

[35] Spinoza, *Court traité*, *op. cit.*, p. 84.

[36] Spinoza, *L'éthique*, *op. cit.*, p. 554, 555, 562.

[37] Ce n'est pas la seule raison de l'attachement de Arne Næss à la philosophie de Spinoza. *Cf. Une écosophie pour la vie. Introduction à l'écologie profonde,* Seuil, Paris, 2017. Pour une approche critique, *cf.* W. Eiche, « Germes écologiques », *Le Magazine littéraire*, n° 585-586, nov.-déc. 2017, p. 93.

[38] Spinoza, *L'éthique*, *op. cit.*, p. 560.

vie sur terre, « en accord » avec les lois naturelles divines et immanentes : par exemple, une guerre atomique planétaire provoquant un hiver nucléaire qui rendrait la *natura naturata* invivable sans affecter la *natura naturans* en tant que « par soi-même ». C'est, exprimé de manière crue, la critique essentielle que Hicham-Stéphane Afeissa adresse à l'« ontologie holiste » :

> « La thèse qui fait des êtres humains les parties métaphysiques unifiées de la totalité cosmique demeure vraie *quelles que puissent être par ailleurs les relations que les êtres humains soutiennent avec la nature* : le rapport d'exploitation de la nature qui a prévalu jusqu'à aujourd'hui constitue une possibilité parmi d'autres, que rien ne distingue en droit, du rapport de contemplation esthétique, ou du rapport de conservation, etc. Quoi que les êtres humains fassent, ils le font en tant qu'êtres de la nature […]. Le fait que les êtres humains soient les "compagnons voyageurs des autres espèces dans l'odyssée de l'évolution" (A. Leopold) n'empêche pas que tous leurs agissements au sein de la nature ne se valent pas. » [39]

Comme le fait justement remarquer Frédéric Neyrat, le défaut majeur de la conception spinoziste est d'avoir établi, au nom de l'immanence, une continuité « naturelle » entre la capacité de création de Dieu (la *natura naturans*) et son résultat (la *natura naturata*) ; de n'avoir pas séparé les choses « naturelles » et les choses « artificielles », et, en « soudant » *natura naturans* et *natura naturata*, d'avoir empêché « les êtres qui peuplent le monde » d'exister : « une soudure asphyxiante, aussi dangereuse que le clivage qu'elle cherchait à combattre » [40]. Neyrat conserve néanmoins la distinction des deux natures, en apportant cependant une nouveauté : la nature naturante serait aussi « dénaturante » [41]. Ainsi, au lieu de la considérer comme une sorte de boîte noire, il lui confère une dimension dialectique intrinsèque, ce qui constitue une hypothèse ontologique contestable en tant que telle.

Serge Margel soutient une thèse proche qui le conduit à une conclusion pour le moins discutable : la nature contiendrait une force immanente

---

[39] H.-S. Afeissa, « Postface à l'édition française », dans A. Næss, *op. cit.*, p. 359, en italique dans l'original. Même idée exprimée par V. Maris, *op. cit.*, p. 27-28.

[40] F. Neyrat, *La part inconstructible de la Terre*, Seuil, Paris, 2016, p. 241-259.

[41] *Ibid.*, p. 277 et suiv.

qui tendrait à la détruire ; pour se sauver d'elle-même, elle aurait fait surgir la technique [42]. Ce scénario ne fait pas intervenir les hommes en tant qu'acteurs ; on a le sentiment d'avoir affaire à un processus dialectique endogène dans lequel la technique assure le dépassement de la contradiction ! Jusqu'à preuve du contraire, la nature première s'est perpétuée durant des milliards d'années sans le secours de la technique, et ce qui menace la vie sur terre aujourd'hui, c'est la civilisation thermo-industrielle et non une hypothétique contradiction immanente à la *natura naturans*.

L'émergence de la *natura naturata*

« Jamais observer ne signifie enregistrer un fait brut », écrit Paul Ricœur, ce qui signifie que jamais l'homme ne se trouve « immédiatement confronté » à la *natura naturans* [43]. Entre les deux s'interpose nécessairement le voile de la culture qui permet aux hommes, en signifiant des choses sensibles du monde matériel, de constituer leur réalité naturelle, leur monde propre, leur *natura naturata*. Ils procèdent ainsi à une « ordonnance culturelle de la nature » ou, selon le mot de Lucien Sebag, à « une culturalisation de la réalité naturelle » [44]. Marshall Sahlins ajoute :

> « L'objectivité même des objets, est détermination culturelle générée par attribution de signification symbolique à certaines différences "réelles", alors même que d'autres ne seront pas prises en compte. » [45]

La culture n'embrasse pas la totalité des éléments composant le réel ; elle opère un tri qui « laisse tomber une masse infiniment plus importante de "non-perçu" de tous ordres » [46]. Cette sélection s'effectue conformément aux

[42] S. Margel, *Logique de la nature. Le fantôme, la technique et la mort*, Galilée, Paris, 2000.
[43] P. Ricœur, *Histoire et vérité*, Seuil, Paris, 2001 [1955], p. 29. *Cf.* également le propos de Claude Lévi-Strauss rapporté par Marshall Sahlins dans *Au cœur des sociétés. Raison utilitaire et raison culturelle*, Gallimard, Paris, 1980, p. 156.
[44] M. Sahlins, *op. cit.*, p. 130-131, 160.
[45] M. Sahlins, *Critique de la sociobiologie. Aspects anthropologiques*, Gallimard, Paris, 1980, p. 120-121.
[46] C. Castoriadis, « L'état du sujet aujourd'hui », art. cité, p. 199, 198, 206, cette citation et les suivantes ; *cf.* aussi *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, Seuil, Paris, 2002, p. 60-66.

« visées du pour-soi », celles des êtres humains qui construisent leur monde propre à partir de leurs valeurs, affects, représentations, intentions, désirs, en bref : de leur imagination radicale. Le monde construit qui en résulte, doté de sens par et pour les hommes, est le fruit de « l'entité qui sélectionne » pour-soi et « de la consistance de ce qui est » en soi (la *natura naturans*). Du fait qu'il est issu d'une sélection, ce monde-là est plus pauvre que la *natura naturans* ; mais il est aussi paradoxalement plus riche que cette dernière parce qu'il contient une dimension propre par définition étrangère au monde-en-soi : les significations imaginaires. Pour cette raison, il ressort d'un autre niveau d'intégration du réel.

Le processus par lequel la *natura naturata* émerge de la *natura naturans* fait intervenir la combinaison de divers facteurs imbriqués : les sens, le sens commun, la logique symbolique dont le langage, et, on vient de l'évoquer, l'imaginaire… Tout procède des sens, comme l'avait justement rappelé Montaigne. C'est également le postulat des phénoménologues : le monde extérieur, la *natura naturans*, « se rend présent à la conscience » à travers l'expérience sensible directe du « corps sentant » [47]. Mais les hommes ne restent pas au stade de cette « expérience primaire préconceptuelle » ; simultanément, ils opèrent un tri parmi toutes les sensations perçues par leur organisme, et signifient celles qu'ils ont sélectionnées : chez le sujet humain, résume Sahlins, la perception sensible est l'« aperception », ce qui signifie que nous apercevons une réalité qui n'est pas le réel que nos organes sensoriels perçoivent [48]. C'est le sens commun, tel que le définit Hannah Arendt, qui opère la transformation de la perception en

---

[47] *Cf.* D. Abram, *Comment la terre s'est tue. Pour une écologie des sens*, La Découverte, Paris, 2016, chap. II consacré à la phénoménologie, celle de Husserl mais aussi et surtout celle de Merleau-Ponty. Même référence à la phénoménologie chez Augustin Berque (*Le sauvage et l'artifice*, *op. cit.)*, chez Baptiste Morizot (*Les diplomates. Cohabiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Éditions Wildproject, Marseille, 2016) et chez Cornelius Castoriadis (« Le dicible et l'indicible. Hommage à Maurice Merleau-Ponty », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978, p. 125-146 ; « Merleau-Ponty et le poids de l'héritage ontologique », dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, p. 157-195, « Imagination, imaginaire, réflexion », dans *Fait et à faire*, *op. cit.*, 234-238). *Cf.* également M. Henry, *La barbarie*, Grasset, Paris, 1987, ainsi que Joseph Dietzgen, *L'essence du travail intellectuel humain* [1869], Éditions Champ Libre, Paris, 1973.

[48] *Le Robert* définit l'*aperception* comme « la prise de conscience réfléchie de l'objet de la perception ». *Cf.* M. Sahlins, *Au cœur des sociétés*, *op. cit.*, p. 90.

aperception : le sens qui intègre « dans le monde commun tous les autres sens avec leurs sensations intimement individuelles » ; celui « grâce auquel nous coordonnons la perception de nos cinq sens en une conscience totale de la réalité », en articulant « toutes les données sensibles qui nous sont rigoureusement propres […] avec celles de tous les autres individus » [49].

La fonction performative du langage et l'« autisme du verbe »

Hannah Arendt réunit en un ensemble cohérent la perception sensible, le sens commun, le monde commun – c'est-à-dire le monde propre ou monde de la vie – et le « langage ordinaire ». Le champ ainsi couvert recoupe le domaine de « la logique culturelle », de « la logique sociale de signification », ou encore du système symbolique propre à chaque communauté humaine. Ce système institue la réalité dans laquelle les hommes vivent selon « un mode culturel donné » propre à chaque communauté. Le langage, explique Marshall Sahlins, joue un rôle « privilégié » dans ce processus.

L'hypothèse selon laquelle les hommes pensent et se représentent le réel dans leur « langage ordinaire » a été défendue par Edward Sapir et Benjamin Lee Whorf, et reprise par David Abram : « Pour une bonne part, écrivait Sapir, la manière dont nous accueillons le témoignage de nos sens (vue, ouïe, etc.) est déterminée par les habitudes linguistiques de notre milieu, lequel nous prédispose à un certain type d'interprétation », et, devrait-on ajouter, d'action. Non sans raison, il a été reproché à cette hypothèse d'être idéaliste et de faire jouer un déterminisme linguistique mécaniste. Cela ne saurait cependant justifier son rejet en bloc. Francis Bacon lui-même considérait les mots comme un obstacle à l'entendement ; il les rangeait parmi les « idoles de la place publique » : « Les hommes croient […] que leur raison commande aux mots », alors que, en réalité, ces derniers « sont le plus souvent imposés selon l'appréhension du commun et dissèquent les choses selon les lignes les

[49] H. Arendt, *Condition de l'homme moderne*, Pocket, Paris, 1988, p. 355 ; *La nature du totalitarisme*, Payot, Paris, 1990, p. 53 ; *La crise de la culture*, Gallimard, Paris, 1989, p. 338.

plus perceptibles à l'entendement commun » [50]. Ainsi, l'étude de la langue des indiens Hopi permit à Whorf de mettre en évidence des conceptions du temps et de l'espace radicalement différentes des nôtres ; il en déduisit que leur langue et leur culture recèlent une « métaphysique » et une « vision du monde » spécifiques [51].

Selon Nietzsche, c'est un « mensonge communément consenti et partagé par le troupeau » qui donne aux hommes la conviction qu'ils tiennent « dans le langage la connaissance du monde », alors que la multiplicité des langues prouve l'impossibilité pour chacune d'elles, d'exprimer de manière « adéquate » la « chose-en-soi » ; seuls « les sens ne mentent pas » [52]. Le langage possède « le pouvoir […] d'influencer, de modifier et de transformer le monde perceptuel » (Abram), mais un pouvoir associé à « l'autisme du verbe » (Serres). Le langage étant un élément constitutif majeur du système symbolique, on aboutit à ce résultat singulier : Isis ne se cache pas au regard des hommes ; la *natura naturans* ne se drape pas elle-même pour se rendre impénétrable, ce sont les hommes eux-mêmes qui la recouvrent du voile de leur culture [53]. Paradoxalement, le réel échappe à l'entendement des hommes parce que, en tant qu'êtres produisant naturellement de la culture, ils disposent d'une faculté inscrite en *sapiens* : le pouvoir de concevoir individuellement et socialement un monde constitué d'objets immatériels (symboles, langages, idées, pensées, rêves, sentiments, images mentales, fantasmes, représentations, théories, connaissances…), des objets avec lesquels ils s'approprient le réel. Ce monde s'interpose entre eux et le réel-en-soi, enveloppe ce dernier, et ouvre à jamais une « brèche indécidable », une zone d'ambiguïté car « il n'y a ni intégration, ni adéquation immédiate entre le cerveau et

---

[50] F. Bacon, *Novum Organum*, PUF, Paris, 2004, p. 112, 119.

[51] B. L. Whorf, *Linguistique et anthropologie*, Denoël, Paris, 1971. Pour la citation de Sapir, p. 69.

[52] F. Nietzsche, *Vérité et mensonge au sens extra-moral*, Babel, Arles, 1997, p. 13 ; *Humain, trop humain*, Gallimard, Paris, 1988, t. I, p. 37 ; *Crépuscule des idoles*, *op. cit.*, p. 26. « Le langage anesthésie les sens », écrit Michel Serres, dans *Les cinq sens*, *op. cit.*, p. 95. Pour Clément Rosset, il « outrage le réel » (*Le réel*, *op. cit.*, p. 104).

[53] « C'est la "raison", écrit Nietzsche (*Crépuscule des idoles*, *op. cit.*, p. 26), qui est cause de ce que nous falsifions le témoignage des sens. »

l'environnement » [54]. L'erreur est de croire que la « Science » est capable de surmonter cet obstacle dirimant.

Le monde et le langage de la « science »

Les savants modernes ont cru pouvoir détruire les « idoles de la place publique » : « renoncer à la perception sensible », rompre avec le sens commun, substituer au monde commun – monde de la vie – « le monde réel », abandonner le « langage ordinaire » pour les mathématiques, afin d'accéder à la vérité du monde-en-soi par le seul pouvoir de la raison. Mais, pour être savant, on n'en est pas moins homme : pour lui comme pour le vulgaire, « la science commence par [les sens], et se résout en eux » [55]. Ainsi, dans le fameux passage du *Saggiatore* où il énumère tous les organes sensoriels superflus, Galilée se garde bien de sacrifier ceux de la vue et du toucher. L'abstraction scientifique, écrit Michel Serres, « découpe le corps sentant, retranche le goût, l'odorat et le tact, ne garde que la vue et l'ouïe » [56]. Malgré un dispositif sensoriel aussi limité, le savant demeure confronté à ce qu'Albert Einstein appelait un « chaos d'observables » : il ne se collette pas au réel-en-soi mais à un donné empirique qui se présente sous la forme d'un « dédale de perceptions sensibles ».

Pour être capable de lire et d'interpréter les phénomènes observés, le savant aussi doit faire le tri et dépasser la perception chaotique du monde de l'expérience ; autrement dit, il lui faut produire les faits, c'est-à-dire signifier les phénomènes perçus. Les faits, résume Gerald Holton, « sont des déterminations solidaires d'une théorie » [57]. En deçà de la théorie,

---

[54] E. Morin, *Le paradigme perdu : la nature humaine*, Seuil, Paris, 1973, p. 140. *Cf.* également F. Jacob, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Fayard, Paris, 1981, p. 109, 115.

[55] Montaigne, *op. cit.*, p. 399. Montaigne ajoute : « Après tout, nous ne saurions non plus qu'une pierre, si nous ne savions, qu'il y a son, odeur, lumière, saveur, mesure, poids, mollesse, dureté, âpreté, couleur, polissure, largeur, profondeur. » *Cf.* également M. Serres, *op. cit.*, p. 363.

[56] M. Serres, *op. cit.*, p. 23.

[57] G. Holton, *L'imagination scientifique*, Gallimard, Paris, 1981, p. 230 et suiv., 399. « C'est la théorie qui d'abord décide de ce qui est observable », déclare Einstein, cité par C. Castoriadis, « Science moderne et interrogation philosophique », dans *Les carrefours du labyrinthe*, Seuil, Paris, 1978, p. 172.

c'est le paradigme porteur d'une « vision du monde », qui permet aux scientifiques de « discerner les faits dans la vaste profusion de l'expérience la plus complexe » (Einstein) : il joue, au sein d'une communauté de chercheurs, un rôle comparable à celui que tient la culture dans chaque société : un « ordre signifiant d'objets ». La substitution du langage mathématique au langage ordinaire ne permet en aucune façon de combler la « brèche » séparant le savant de son objet. Lorsque Bertrand Russell finit par admettre, comme Vico bien avant lui, que l'objet des mathématiques est création humaine, il perdit « l'espoir d'atteindre la perfection et la certitude », et n'éprouva plus « le désir d'expulser l'humain des domaines auxquels il appartient » :

> « […] je n'ai plus le sentiment que l'intellect est supérieur aux sens ; et que seul le monde des idées platoniciennes ouvre l'accès au monde "réel". » [58]

La quête de la vérité absolue lui est alors apparue totalement illusoire. En d'autres termes, ce constat revient à reconnaître l'inaccessibilité du réel-en-soi à l'entendement humain. Ou exprimé autrement : à convenir que l'objet d'étude des scientifiques n'est pas la *natura naturans*, mais une *natura naturata*, celle qu'ils créent par leur imaginaire de savant et leur « pensée méthodique » (Ricœur) [59].

La greffe de la natura naturata *sur la* natura naturans

A priori, la *natura naturata* des scientifiques diffère entièrement de celle des vulgaires : en toute logique, du fait de la rupture avec le sens commun, la vision scientifique du réel ne saurait en effet se confondre avec le monde commun. On ne doit cependant pas oublier, d'une part, la place et le rôle de la science moderne dans la civilisation industrielle, et, d'autre part, le lien indissociable entre représentation et action : la *natura*

---

[58] B. Russell, *Histoire de mes idées philosophiques*, Gallimard, Paris, 2003 [1961], p. 266-267.

[59] Et leurs instruments scientifiques : *cf. supra*, n. 18, la référence au concept de « phénoménotechnique ». Selon Virginie Maris (*op. cit.*, p. 179, 182), les dispositifs actuels de surveillance de la biodiversité planétaire transforment « ce sur quoi on fait la science » : elle souligne la « dimension performative des bases de données qui créent, en quelque sorte, un monde à leur image ».

naturata n'est pas une simple construction idéelle, elle est aussi appropriation pratique de la *natura naturans*.

Dans cet esprit, Baptiste Morizot suggère une interprétation pragmatique de l'hypothèse Sapir-Whorf. Implicitement, André-Georges Haudricourt a mis en évidence cette relation lorsqu'il distingue civilisations de l'*ager-pascuum* et civilisations de l'*hortus* [60]. De même Georges Guille-Escuret quand il relève la coexistence dans un même milieu écologique de Pygmées chasseurs-cueilleurs et de Bantous horticulteurs, ou, en Afrique occidentale, de Touaregs éleveurs nomades et de Haoussas agriculteurs [61]. Claude Lévi-Strauss attribuait les différences dans les modes de vie des Amérindiens à « des métaphysiques qui se distinguent entre elles par la place qu'elles font à la terre, principe féminin » ; ainsi :

> « les Menomini [collecteurs de graines sauvages], assez proches voisins des Iroquois [agriculteurs] pour apprendre d'eux les techniques agricoles, se sont toujours refusés à cultiver le riz sauvage qui forme leur nourriture principale, pour la raison qu'ils ne pouvaient "blesser leur mère, la terre". » [62]

Autant d'exemples qui montrent que l'imagination sociale marque de son empreinte le monde matériel.

En ce qui concerne la science moderne ou Technoscience, elle est, on l'a évoqué, résolument active autant dans sa méthodologie que dans sa volonté de dominer la nature ; en cela, son programme s'inscrit pleinement dans l'imaginaire de la civilisation industrielle. La *natura naturata* des savants n'est donc pas demeurée confinée dans leur cerveau ni dans leurs laboratoires ; grâce aux applications pratiques des découvertes théoriques, elle a progressivement colonisé le monde propre des gens du commun au point de le rendre méconnaissable à leurs yeux :

---

[60] *Cf.* « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 165.

[61] G. Guille-Escuret, « L'homme a-t-il une place dans la nature ? », *Diogène*, n° 180, oct.-déc. 1997, p. 114.

[62] C. Lévi-Strauss, *Paroles données*, Plon, Paris, 1984, p. 107.

> « Nous vivons dans un monde bouleversé où il est impossible de s'orienter d'après les règles de ce qui était jadis le sens commun. » [63]

En imposant son monde en lieu et place du traditionnel monde commun qui était le monde de la vie, la Technoscience disqualifie le sens commun – « le sens politique par excellence » selon Arendt. Alliée au Capital et à l'État, non seulement elle impose aux hommes un environnement qui les dépossède d'eux-mêmes et de tout contrôle sur leur monde vécu, mais elle rend ce dernier de moins en moins vivable. Ce type de situation où une civilisation doit, sous peine de sombrer, faire face à des menaces écologiques qu'elle a elle-même engendrées, fait ressortir les limites du « holisme ontologique » et de la conception spinozienne des rapports entre *natura naturans* et *natura naturata* (*cf. supra*). Pour illustrer la relation entre ces deux natures, on peut, par analogie, utiliser la métaphore biologique de la greffe.

La greffe – plus exactement, l'hétérogreffe, c'est-à-dire l'union de tissus appartenant à des espèces différentes – consiste à tirer parti de la vigueur d'un plant sauvage, féral dirait Morizot, pour lui faire produire des fruits d'une espèce déterminée. Le porte-greffe est un arbre par soi-même et pour-soi ; l'introduction d'un greffon subordonne son par soi-même au pour nous, les hommes. Dans ce schéma, le porte-greffe tiendrait lieu de *natura naturans*, le greffon de *natura naturata*. De la même manière que le greffon ne peut se développer sans l'énergie que lui fournit le porte-greffe, la *natura naturata* est intrinsèquement dépendante de la *natura naturans* : sans cette dernière, elle n'existerait pas. Du fait de l'action des hommes, la *natura naturata* peut porter atteinte à la *natura naturans*, et, par rétroaction, à elle-même : « *Si, dans la Nature incomprise, nous cherchons une réponse à nos actions, elle nous parlera surtout de nos "crimes"* », écrivait Robert Lenoble [64]. La « Nature incomprise », la *natura naturans*, est par soi-même ; la *natura naturata* est une nature « hybride », « culturalisée » (Sebag). La seconde procède inévitablement de la première, mais elle n'appartient pas pour autant au même niveau d'organisation,

---

[63] H. Arendt, *La nature du totalitarisme*, *op. cit.*, p. 48.
[64] R. Lenoble, *op. cit.*, p. 119, en italique dans l'original.

précisément en raison de son hybridité : pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss, elle se situe à « l'étage de la culture ».

L'« étayage de la société sur la nature » (castoriadis)

Claude Lévi-Strauss part du postulat que « tout ce qui est universel, chez l'homme, relève de l'ordre de la nature et se caractérise par la spontanéité, que tout ce qui est astreint à une norme appartient à la culture et présente les attributs du relatif et du particulier » [65]. Ce principe s'applique à tous les actes par lesquels les hommes répondent aux diverses contraintes de leur organisme : manger, boire, « vider la citerne de la nature », dormir, respirer, marcher, faire l'amour, accoucher, mourir… sont autant d'activités prescrites par leur nature biologique, dont le maître d'œuvre est la culture. L'une des tâches de l'anthropologie est de mettre en évidence la diversité des réponses culturelles à chacun des besoins physiologiques, selon les communautés. Lévi-Strauss lui-même ne manquait pas de rappeler la dimension culturelle de « la position de la main dans la miction chez l'homme » [66]. Cette dimension culturelle (relative) n'efface pas le caractère foncièrement naturel (universel) de l'acte en lui-même : elle se surimpose à lui. Le passage de l'étage de la nature à celui de la culture se traduit par un enveloppement de la nature dans la culture, de l'universel dans le particulier.

Il en va de la nature exosomatique comme de l'endosomatique. Bien évidemment, pour vivre, les hommes doivent socialement s'approprier la nature extérieure à eux, la *natura naturans*. Mais ils peuvent très bien, individuellement, se l'approprier pour d'autres motifs : spirituel, esthétique, ludique… Quoi qu'il en soit, qu'on ait affaire à l'aperception du « vulgaire », à la compréhension empirique ou à la « participation mystique » (Lévy-Bruhl) du primitif, à la simple observation du savant prémoderne, au regard contemplatif du poète ou créatif du peintre, le processus est le même : par le jeu combiné de la conscience sensible et

---

[65] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, Mouton, Paris, 1967, p. 10, 28.
[66] C. Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, PUF, Paris, 1968, p. xiv.

des valeurs, affects, intentions, désirs, représentations, les hommes signifient « ce qui est ainsi de par soi-même », créent un monde propre doté de sens, transforment par leur imagination radicale la *natura naturans* en nature anthropisée, culturalisée, en *natura naturata*. Si, comme nous y invite Castoriadis lorsqu'il est question de création humaine, il est nécessaire de raisonner en termes d'émergence, de distinguer des niveaux d'intégration de la réalité, alors on doit admettre que les deux natures ne se situent pas au même niveau, qu'avec la *natura naturata,* nous nous trouvons à l'étage de la culture [67].

Pour sa part, Castoriadis préfère parler d'imaginaire social plutôt que de culture, de strate naturelle au lieu de *natura naturans*, de monde propre et non de *natura naturata*. Mais, en définitive, la trame générale de son raisonnement suit celui qui vient d'être exposé. Ce qu'il appelle « la première strate naturelle » constitue la condition *sine qua non* d'existence de toute société. Elle englobe « la strate du vivant », qu'il s'agisse de la nature improprement qualifiée d'externe, comme de la constitution biologique de l'homme. De ce donné qui ne dépend pas des hommes – un certain « être-ainsi de ce qui est » –, « nous ne pouvons strictement rien dire » et nous ne savons rien : en soi, il échappe à l'ordre de la signification, ou, dans la terminologie de Rosset, il est « idiot ». Tout ce qui peut en être dit, nuance Castoriadis, c'est « qu'il permet précisément l'existence continuée du vivant dans son interminable variété ». Il est également « malléable » dans certaines limites, celles qui l'amènent à résister à l'action des hommes lorsque cette action bute sur des « obstacles » immanents à ladite strate. En raison de sa malléabilité, aucun déterminisme mécaniste ne joue : la strate naturelle est condition et non cause.

---

[67] C'est la raison pour laquelle la *wilderness* est un produit culturel (Morizot, Berque)… de même que les phases de la lune : *cf.* C. Castoriadis, *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, Seuil, Paris, 2002, p. 213. Tirant la leçon de son compagnonnage avec une femelle autour apprivoisée, Helen Macdonald déclare avoir « appris qu'il est dangereux de confondre la sauvagerie que l'on attribue à quelque chose et la sauvagerie qui l'anime » : la première, comme la *wilderness*, relève de la *natura naturata*, la seconde de la *natura naturans*, de la nature férale. *Cf.* H. Macdonald, *M pour Mabel*, Éditions Fleuve, Paris, 2016, p. 370. *Cf.* également « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 159, 164, 169.

La société « s'étaye » sur cette strate naturelle [68]. Cela signifie qu'elle retient dans ce donné extérieur qui se « présente » à elle, ce qu'elle juge « pertinent pour l'existence des hommes ». La sélection s'effectue « sous la coupe des significations imaginaires sociales », « arbitraires et radicalement différentes » selon les sociétés : elles organisent « autrement » la strate naturelle en lui donnant du sens, et constituent ainsi le monde propre de la société, celui dans lequel vivent les hommes. L'ensemble des faits naturels repris « dans et par le magma de significations que la société institue, […] est, par là, transsubstantié ou ontologiquement altéré [...] dans son mode d'être […] et dans son mode d'organisation et il ne peut pas ne pas l'être ». Les significations assurent donc l'appropriation idéelle et matérielle des éléments de la strate naturelle retenus, transformés, si bien que « ce sur quoi même il y a étayage est altéré par la société du fait même de l'étayage ».

Dans ce passage du par soi-même au pour-les-hommes, Castoriadis donne l'impression que « l'être-ainsi de ce qui est » disparaît corps et biens comme s'il était absorbé par le « magma » des significations imaginaires sociales. Mais sans doute faut-il croire qu'il n'est pas complètement englouti, et qu'il manifeste son existence cachée lorsque les hommes le « forcent n'importe comment » et se heurtent alors à sa résistance. Cependant, sa résistance comme d'ailleurs sa malléabilité ne sont telles que « corrélativement au monde social chaque fois considéré », à ses significations sociales imaginaires. Que la strate naturelle première – la *natura naturans* – soit subsumée par l'imaginaire social selon Castoriadis, ou par la logique symbolique selon Sahlins, les sociétés ne sauraient « vivre sur des miracles ni penser exister » en faisant fi des « limites des nécessités physiques naturelles » [69]. Toute société doit composer avec ces contraintes

---

[68] Castoriadis expose cette thèse dans *L'institution imaginaire de la société*, *op. cit.*, p. 312-324, 475-476, et y renvoie dans la plupart de ses écrits ultérieurs : « La création dans le domaine social-historique », dans *Domaines de l'homme*, *op. cit.*, p. 228 ; « L'état du sujet aujourd'hui », art. cité, p. 199 ; « Mode d'être et problèmes de connaissance du social-historique », *Figures du pensable. Les carrefours du labyrinthe VI*, Seuil, Paris, 1999, p. 269-270 ; *Sujet et vérité dans le monde social-historique*, *op. cit.*, p. 213. Il transpose dans le champ social le concept freudien d'étayage.

[69] M. Sahlins, *Au cœur des sociétés*, *op. cit.*, p. 212-213. *Cf.* également p. 255-261.

matérielles selon un « schème symbolique » qui n'est « jamais le seul possible » [70]. Ni ce schème signifiant ni son prolongement pratique n'effacent les contraintes naturelles. En un sens, dit Sahlins, en tant que « matière première fournie par la main de dieu » [71], la strate naturelle indépendante des hommes est « à jamais suprême » [72].

L'imaginaire ou l'ordre symbolique jouissent d'une relative autonomie, au même titre que le « verbe » est « autiste ». Cependant, explique Sahlins, les individus leur font courir des « risques empiriques » lorsqu'ils confrontent l'un et l'autre à un « monde intraitable » [73]. Ce type d'épreuve est susceptible de provoquer des « réévaluations fonctionnelles de catégories culturelles » quand, par exemple, l'action humaine franchit les « limites des nécessités physiques naturelles ». Mais le franchissement de ce seuil critique ne se donne jamais à lire dans sa nudité, dans son idiotie. Les manifestations de dérèglement écologique sont par définition signifiées, ou, exprimé autrement, les phénomènes interprétés comme l'expression de la résistance du réel-en-soi n'ont pas de signification ontologique immanente : ils ne révèlent pas le mode d'être du monde hors de nous, et sont perçus comme tels conformément aux significations imaginaires sociales. Ainsi, un même phénomène « naturel » peut parfaitement être considéré comme insignifiant, ou au contraire être perçu comme le signe d'une menace pour la vie.

Fausse antonymie et vrais paradoxes

Le raisonnement en termes de *natura naturans* / *natura naturata*, de strate naturelle première / monde propre, ou encore de nature en soi / nature culturalisée, permet d'échapper à « l'affligeante alternative » nature/culture, avatar de ces « dichotomies réifiées » ou « oppositions ossifiées » qui caractérisent les schèmes de pensée occidentaux [74]… mais

---

[70] *Ibid.*, p. 212.

[71] *Ibid.*, p. 261.

[72] *Ibid.*, p. 212.

[73] M. Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, Gallimard, Paris, 1989, p. 150 et suiv.

[74] L'expression « affligeante alternative » est de G. Guille-Escuret, *op. cit.*, p. 112 ; les deux suivantes de Sahlins, *Des îles dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 148, 150.

au prix d'une série de problèmes logiques qui confèrent aux rapports nature/culture un aspect singulièrement paradoxal.

Dans la conception occidentale moderne que fustigent Bruno Latour et bien d'autres auteurs, tout se passe comme si une ligne de démarcation découpait le réel en deux sous-ensembles disjoints : en deçà, tout est culture et seulement culture, au-delà, tout est exclusivement nature. Conformément à cette approche ensembliste, chaque partie peut être définie en compréhension ou par exclusion : tout élément qui n'appartient pas à l'une, appartient à l'autre, et réciproquement ; ainsi, la nature est la non-culture et la culture, la non-nature. Les deux domaines seraient non seulement distincts, mais aussi opposés l'un à l'autre, la culture étant perçue comme une antinature, et la nature, comme une anticulture. Cette vision dichotomique est déjà présente dans l'imaginaire grec à travers le paradigme binaire opposant sphère de la liberté et sphère de la nécessité, *polis* et *phusis* ; la *phusis* soumise dès l'origine à l'inflexible loi d'Anankê préfigure l'idée moderne de nature puisqu'elle désigne cet ordre du réel indépendant de la volonté des hommes, auquel ces derniers sont tenus de se soumettre, les dépossédant ainsi de leur liberté : le citoyen réellement libre ne travaille pas. De la même manière, selon Hegel, les hommes demeureront aliénés tant qu'ils seront incapables de « briser leur naturalité » et dépendront de « cette chose extérieure » qui « conteste la liberté » : leur émancipation passe par l'annihilation de la nature [75]. Marx lui-même, dans la conclusion provisoire au livre III du *Capital*, ne conçoit l'extension du règne de la liberté qu'aux dépens de celui de la nécessité, grâce à l'assujettissement complet de la nature.

L'histoire et l'anthropologie montrent que cette vision des rapports homme/nature n'est pas universelle ; elle est pour l'essentiel spécifique à une certaine tradition intellectuelle occidentale. Dans la pensée primitive par essence holiste, malgré la séparation inhérente à toute représentation [76], il n'y a pas reconnaissance explicite de l'existence d'une réalité extérieure aux hommes. Cette reconnaissance survient à partir du

---

[75] Hegel, *La raison dans l'Histoire. Introduction à la philosophie de l'Histoire*, UGE, Paris, 1979, p. 79.
[76] *Cf.* « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 160-161.

moment où est conçue l'idée d'un ordre du réel qui est « par soi-même ». Le fait qu'elle apparaisse principalement en Occident lui confère un caractère à la fois historique et culturel. En tant que symbole de l'altérité, l'idée de nature fait *ipso facto* naître celle de culture comme son antonyme, et réciproquement : la nature ressortit au par soi-même, à l'universel, au transhistorique, tandis que la culture appartient aux hommes, à leur histoire et à leur imaginaire social dans toute sa diversité et sa créativité [77].

Du fait même de son caractère particulier, on devrait logiquement voir dans l'opposition de la nature et de la culture « une création artificielle de la culture », comme le suggère Claude Lévi-Strauss [78] et comme beaucoup l'admettent aujourd'hui. Pour artificielle qu'elle soit, la distinction des deux domaines a ouvert tout un large champ de réflexions et de polémiques sur la nature de leurs rapports mutuels. Nul ne conteste que l'homme ne doit, ni ne peut ne pas produire de culture : Edgar Morin a pu affirmer que c'est « un être culturel par nature parce qu'il est un être naturel par culture » [79]. Les controverses théoriques et idéologiques portent essentiellement sur la question de savoir si les faits culturels et sociaux sont réductibles ou non à la nature : pour certains, le fait que la première strate naturelle conditionne l'existence de toute société et de toute culture lui confèrerait le rôle de cause déterminante ; pour d'autres, elle ouvre le champ des possibles à partir duquel une société produit son monde propre selon son imaginaire. On aurait pu penser que Lévi-Strauss, en sa qualité d'anthropologue influencé par la philosophie de Kant [80], s'interrogerait sur cette « création artificielle » et les représentations de la nature qui en résultent ; que, raisonnant en termes d'étages de la nature et de la culture, il écarterait tout réductionnisme et ferait émerger la culture de son substrat naturel ; or, sans

---

[77] Sous peine d'encourir les critiques que, avec juste raison, Latour adresse à ceux qui assimilent la « Nature » à un système cybernétique autorégulé, il importe de préciser que le « par soi-même » de la *natura naturans* est la résultante des interactions de la multitude des « par soi-même » qui la constituent. Comme le suggère Virginie Maris (*op. cit.*, p. 199, 204-205), on doit en conclure que l'altérité de la nature revêt nécessairement des formes multiples.

[78] C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaires de la parenté*, *op. cit.*, p. xvi, xvii.

[79] E. Morin, *op. cit.*, p. 115.

[80] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, Odile Jacob, Paris, 1988, p. 152, 224-225.

doute par désir de scientificité, il argue des découvertes de la neurobiologie pour ramener la culture à la nature telle que la conçoivent généralement les scientifiques.

À vouloir ainsi révéler le fondement naturel universel de la production de cultures différentes, Lévi-Strauss semble oublier les fondements culturels de la production de natures, en l'espèce, le fait que sa vision de la nature fondée sur le critère de l'universalité n'est pas universelle mais proprement occidentale. Sur le plan méthodologique, il est parfaitement légitime de s'appuyer sur cette conception s'il s'agit de mettre en évidence la relativité culturelle des représentations de la nature : l'anthropologue peut, dans un premier temps, étudier une représentation déterminée de la nature selon les catégories culturelles de la société considérée, puis, dans une second temps, reconsidérer cette image de la nature à partir des catégories de sa propre culture. Une démarche ethnocentrée de ce type n'implique pas obligatoirement l'expression de préjugés ethnocentristes. En revanche, elle est contestable si la représentation occidentale moderne est présentée comme une évidence ontologique, une vérité indiscutable.

La dimension culturelle des natures naturantes, culturalisées, secondes, ou des mondes propres, se conçoit sans difficulté bien que cette hybridité aille à l'encontre de la conception dichotomique moderne. En revanche, l'hypothèse réaliste concernant l'existence de la *natura naturans* – nature première ou en soi, première strate naturelle – pose un problème de logique : en tant que signification imaginaire sociale, elle est par essence un produit de la culture occidentale ; or cette même culture la définit comme l'ordre du réel qui existe par soi-même, hors du domaine de toute culture. C'est en effet la culture moderne qui pose le critère de discrimination entre nature et culture. L'identification de la nature est ainsi subordonnée à l'émergence d'une instance qui la dépasse, une instance qui produit la réalité extérieure dont elle est issue. En bref, la nature est culturellement conçue comme étrangère à la culture si bien qu'elle se situe à la fois dans et hors de la culture. Cette ambiguïté pour ainsi dire congénitale est à l'origine d'un autre paradoxe comparable à celui soulevé par l'opposition sauvage/domestique [81] : la nature est nécessairement et historiquement première puisque, selon notre culture,

[81] *Cf.* « Pour en finir avec Gaïa », art. cité, p. 163-164.

elle précède et conditionne la venue et la vie de l'humanité, mais seuls des hommes peuvent avoir conscience de cette antériorité et la conceptualiser si bien que, ici aussi, l'avant suit l'après [82].

Pour dépasser ces paradoxes, il faut faire jouer le principe selon lequel la règle, en tant que procédure de la « méta-communication », appartient à un type logique « plus élevé que ce qu'elle gouverne » [83] : c'est ce même principe qui permet de résoudre le paradoxe du « Crétois menteur ». Ici, dans la mesure où la règle, simultanément, promulgue le domaine de la culture et désigne celui de la nature, on peut estimer qu'elle relève d'un niveau logique supérieur à la nature et à la culture ; elle n'en est pas moins l'émanation de l'imaginaire de la modernité. Quant à la nature ainsi conçue, la *natura naturans*, elle ne revêt pas le même statut ontologique que la culture, ni ne se situe au même niveau logique puisque cette dernière s'étaye sur elle. James Redfield la présente comme l'ensemble des contraintes dans lequel s'inscrit l'action humaine :

> « Ces contraintes relèvent du domaine de la nature, c'est-à-dire des phénomènes sur lesquels la volonté humaine n'a pas de prise, de la sphère des forces qui vous sont favorables ou hostiles mais qu'en aucun cas on ne saurait modifier. Elle est à la fois le préalable de toute culture et sa problématique. » [84]

Sa problématique parce que cette nature voilée dont on postule l'existence, ne laisse deviner son existence que lorsqu'elle résiste d'une manière ou une autre à l'action des hommes.

Sur un plan concret, si les hommes agissent dans le cadre de leur *natura naturata*, c'est cette nature première qui, indépendamment de leur volonté, subit et réagit à leurs actions. Tout le problème réside alors dans l'articulation entre, d'une part, le mode culturel d'appropriation de la première strate naturelle, et, d'autre part, les processus occultes qui la

---

[82] La nature « ne peut jamais apparaître que dans sa relation aux êtres humains », écrit Robert Harrison (*Forêts. Essai sur l'imaginaire occidental*, Flammarion, Paris, 1992, p. 295).

[83] A. Wilden, *Système et structure. Essais sur la communication et l'échange,* Boréal Express, Montréal, 1983, p. 239.

[84] J. Redfield, *La tragédie d'Hector. Nature et culture dans l'Iliade*, Flammarion, Paris, 1984, p. 101-102.

régissent : ces derniers vont-ils ou non rétroagir sur la *natura naturata* ? Comment ? Dans le monde contemporain, la réalité avec laquelle la technologie moderne entre en « contact rugueux » n'est pas cet ensemble de phénomènes artificiels que les savants produisent dans leurs laboratoires : c'est la *natura naturans*, inaccessible à leur entendement et réfractaire au désir de maîtrise absolue des modernes, à leur *hubris*.

Le raisonnement logique et anthropologique en termes de *natura naturans* / *natura naturata* amène à reconsidérer l'idée d'opposition nature/culture. La *natura naturans* occupe une position singulière dans la mesure où, d'une part, elle constitue le fondement matériel de la *natura naturata*, et d'autre part, instance « suprême » susceptible de sanctionner l'action des hommes, elle transcende leurs sociétés et leurs cultures [85]. Quant à la *natura naturata*, elle émerge de la précédente, investie de significations. En toute logique, une opposition n'est concevable que si elle met face à face deux entités susceptibles de réellement s'affronter : il semble en effet absurde de parler d'antagonisme entre une culture quelle qu'elle soit et la *natura naturans* ; pour cela, il faudrait que les deux protagonistes puissent se retrouver sur le même terrain, qu'ils se situent au même niveau. Notre civilisation qui mène une guerre contre la « Nature », livre son « combat » avec des moyens matériels dont l'emploi fait nécessairement intervenir des processus naturels ; et elle déploie cette stratégie de conquête parce qu'elle se représente la première strate naturelle comme un milieu hostile à terrasser : mais, à travers cette représentation, c'est en définitive la nature en soi qui est atteinte [86].

Une représentation totalement différente de la nature peut aboutir au même type de quiproquo. Ainsi, l'assimilation de la nature à une amie, par les Japonais. Aussi longtemps que leurs actions sur les milieux naturels ne rétroagirent pas négativement, l'hiatus entre leur *natura naturata* et la *natura naturans* passa inaperçu, et la relative stabilité des relations socio-écologiques conforta leur représentation de la nature.

---

[85] Le paradoxe est que la nature est à la fois altérité et totalité. *Cf.* V. Maris, *op. cit.*, p. 20, 201 et suiv.

[86] Selon Virginie Maris (*op. cit.*, p. 116 et suiv.), la nature-altérité est menacée de disparition par absorption économique, technique, bureaucratique.

Mais, avec le développement de la production industrielle, la « nature » commença à manifester des signes de rupture si bien que les Japonais finirent par prendre conscience qu'ils avaient engagé avec leur fidèle « partenaire » un dialogue de sourds. Une fois mis à nu l'irrévocable fossé séparant les deux natures, les Japonais vécurent la crise écologique comme une véritable crise de l'identité japonaise, une crise culturelle [87].

« L'ineptie consiste à vouloir conclure » (Flaubert)

« Si l'homme n'était l'esclave d'un autre homme
la nature serait belle. »
Louise Michel [88]

La conclusion logique de cette réflexion ne brille guère par son originalité : il faut impérativement rompre avec l'imaginaire de la modernité et avec le monde qu'il a institué et façonné ! Elle appelle néanmoins quelques précisions. Examinons le cas du Japon : la crise culturelle qui secoua la société nipponne révéla un autre *hiatus* : une distorsion entre l'ordre symbolique et l'imaginaire. La vision d'une nature-sujet traitée par les Japonais avec tous les égards que l'on doit à une amie fidèle, s'inscrivait dans leur tradition culturelle. À partir de la révolution Meiji, tout se passe comme si les Japonais avaient greffé sur cette représentation, l'imaginaire de la modernité importé dans l'archipel avec tous les attributs de la puissance de la civilisation industrielle occidentale : la suite a montré que le type de rapports avec la nature qu'instaure cette civilisation est rigoureusement incompatible avec le séculaire *shizen.* Changer de représentation de la nature ne suffit donc pas : ce changement doit accompagner l'émergence d'un nouvel imaginaire, d'autant plus que nous avons affaire, au-delà des questions dites écologiques, à une véritable crise de civilisation, une « crise systémique » [89].

De ce nouvel imaginaire, on ne peut rien dire : ni des affects, désirs, intentions, représentations, valeurs, qui le constitueraient ; ni des conditions de son apparition ; ni de son mode d'expansion ; ni des

---

[87] A. Berque, *op. cit.*, p. 210-212.

[88] L. Michel, *Prise de possession*, L'Herne, Paris, 2017 [1890], chap. V, p. 47.

[89] À propos de cette notion, voir l'illustration qu'en donne E. H. Cline, *1177 avant J.-C. Le jour où la civilisation s'est effondrée*, La Découverte, Paris, 2015.

changements radicaux qu'il serait susceptible de provoquer dans les rapports des individus avec leurs semblables, avec les êtres de nature, avec eux-mêmes… Tel est le propre de l'imagination radicale des hommes : cette capacité de faire surgir l'inattendu, d'« accomplir des miracles » dit Hannah Arendt. On peut toutefois exprimer quelques espérances concernant les rapports idéels et matériels au monde naturel qu'il pourrait contenir.

Admettre l'existence d'un ordre du réel qui a précédé la venue au monde de notre espèce, et qui nous survivra, et vivre pleinement tout en sachant que, un jour, « il ne restera rien […] de toutes les œuvres des hommes » [90]. Renoncer autant au projet illusoire de dévoiler la *natura naturans*, qu'à celui fantasmatique et démiurgique de la remodeler intégralement. Établir avec cette réalité extérieure une relation directe mêlant l'ordre du sensible et celui de l'intelligible [91].

> « Préserver des espaces dédiés à la nature sauvage, […] en tant que témoins de ce que la nature peut faire et être sans nous. » [92]

Réconcilier l'homme avec lui-même. Faire aux hommes « une place raisonnable dans la nature » et renouer les liens de solidarité avec toutes les autres formes de vie, animales et végétales [93]. S'approprier le monde naturel sans le violenter afin de satisfaire équitablement des besoins humains bornés. Réhabiliter l'attitude contemplative : pouvoir se promener dans une forêt sans convertir les arbres en stères ; « regarder une cascade sans la transformer mentalement en énergie électrique » [94] ; longer la rive d'un océan sans projeter la construction d'une marina ; observer un grizzly sans y voir un manteau de fourrure ; fouler pieds nus l'herbe d'une prairie sans tracer les plans d'un futur terrain de golf, d'un parc de loisirs ou d'une zone commerciale…

---

[90] C. Lévi-Strauss, *De près et de loin*, *op. cit.*, p. 224.

[91] *Ibid.*, p. 155, 232.

[92] V. Maris, *op. cit.*, p. 235.

[93] C. Lévi-Strauss, *Le regard éloigné*, Plon, Paris, 1983, p. 46, 374, 376 ; *Anthropologie structurale deux*, Plon, Paris, 1973, p. 53.

[94] O. Spengler, *L'homme et la technique*, Gallimard, Paris, 1958, p. 161.

Cela présuppose une culture qui aurait substitué au culte de l'efficacité et de la possession matérielle, celui de la beauté ; qui développerait chez les hommes leur sensibilité, leur capacité d'émerveillement, leur aptitude à éprouver des émotions esthétiques, leur goût pour le mystère absolu de cette nature à laquelle ils appartiennent et qui leur est malgré tout à jamais inaccessible… C'est ainsi que Goethe concevait la condition humaine :

> « Être pleinement homme, c'est avoir le courage de prendre conscience de ce qu'il y a de terrible, d'insondable, d'énigmatique dans le monde et dans l'existence et ne pas refuser le frisson et l'angoisse qui saisissent l'homme devant le mystère. » [95]

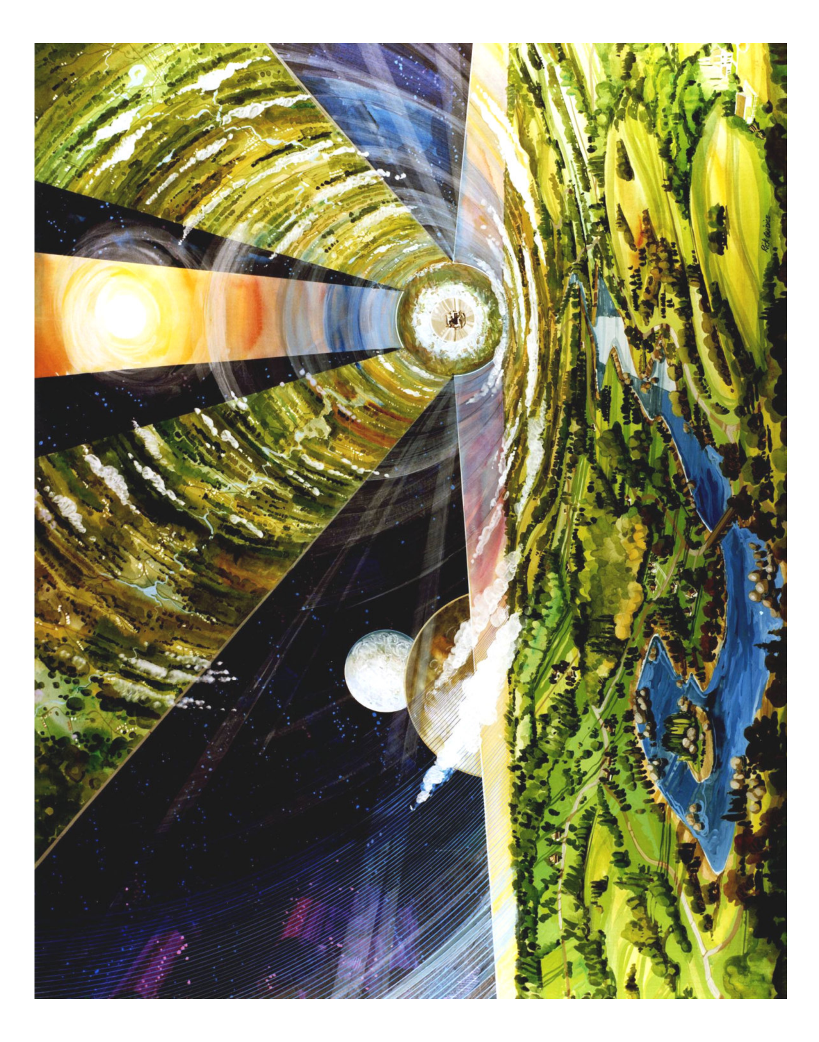
C'est également accepter, aussi stoïquement que possible, le danger que représente le déchaînement des forces telluriques et des cataclysmes météorologiques, auquel, comme l'a montré la catastrophe de Fukushima, il est plus que superflu d'associer la puissance terrifiante des technologies conçues dans les « cuisines du diable » (Chargaff).

Michel Barrillon,
collaborateur occasionnel
de la revue *Écologie & Politique*.

Article publié dans la revue *Écologie & Politique* n°59, 2019.



[95] Cité par P. Hadot, *Le voile d'Isis. Essai sur l'histoire de l'idée de nature*, Gallimard, Paris, 2004, p. 282.



Cylindre O'Neill

Projet d'habitat spatial proposé par le physicien américain Gerard K. O'Neill dans son livre ***Les Villes de l'espace : vers le peuplement, l'industrialisation et la production d'énergie dans l'espace*** (1977), permettant l'exploration spatiale de très longue durée.

novembre 2019

Rappel de quelques trivialités de base

en marge du débat Royer / « Stern »

A la suite de la publication du livre de Jean-Marc Royer, Le Monde comme Projet Manhattan *(2014), la revue de recherches et d'expressions anarchistes* Réfraction *n°41 (automne 2015) en a proposé une recension. L'exercice avait fait surgir des dissensions au sein de la rédaction, à telle enseigne que l'article initial a été revu et corrigé, et finalement signé du pseudonyme Claude Stern. Dans le numéro suivant, Royer à répondu à Stern. Les questions soulevées dans cet échange m'ont inspiré quelques réflexions, en voici un premier jet…*

Prélude

« *Tout ce qui est excessif est insignifiant* », déclarait Talleyrand, et Claude Stern semble penser de même lorsqu'il reproche à Jean-Marc Royer son outrance et son emphase. Comme si la critique sociale radicale devait s'astreindre à une certaine retenue pour ne pas disqualifier « la pertinence de son propos ». Malgré l'indéniable admiration qu'il lui vouait, Orwell estimait également que Swift en faisait trop dans son éreintement de la

société anglaise [1]. Lui-même, par souci de réalisme, s'efforçait de porter un jugement relativement modéré sur la civilisation industrielle alors qu'il avait fait preuve d'une remarquable clairvoyance dans le *Quai de Wigan.* S'imposerait-il une semblable réserve s'il était projeté dans notre monde ?

Selon Hans Jonas, Hannah Arendt et Günther Anders partageaient la même « méthode de l'exagération, du passage à l'extrême de toute idée importante et justifiée » au risque de provoquer l'incompréhension ou l'incrédulité chez leurs lecteurs [2] ; mais qui aujourd'hui s'aviserait de leur en tenir rigueur tant leurs observations et analyses nous paraissent d'une grande justesse. Leur lucidité devrait plutôt nous amener à nous interroger, rétrospectivement, sur l'aveuglement de ceux qui blâmaient alors leur manque de mesure : automystification ? déni ? mithridatisation ? Car, en vérité, rien n'aurait dû paraître excessif dans la condamnation de sociétés qui avaient exprimé avec une telle exubérance leur essence « thanato-cratique » [3] à Auschwitz, Hiroshima et Nagasaki. Aussi me paraît-il plus judicieux de suivre la recommandation de Proudhon : « *Méfiez-vous de la petite opposition* » [4] – celle qui, parce qu'il conviendrait d'être raisonnable, conduit à traiter avec trop de circonspection un ordre social qu'il s'agit d'abolir parce qu'il est foncièrement condamnable dans sa globalité.

De quoi « la science » est-elle le nom ? De quelle société est-elle le Savoir ?

Lorsque Royer évoque la triple alliance de l'Armée, de l'Industrie et de la Science sur laquelle repose le complexe militaro-industriel, Stern rétorque « quelle science ? », comme s'il jugeait abusive cette « assignation en bloc », comme si certaines disciplines reconnues scientifiques étaient demeurées « pures », exemptes de toute compromission avec ledit complexe. En vérité, on dresserait plus aisément l'inventaire de celles qui, d'une manière ou

[1] George Orwell, *Essais, articles, lettres*, Volume IV (1945-1950), Ivrea & Encyclopédie des Nuisances, 2001, p. 250-271.

[2] H. Jonas cité par Christian Dries in G. Anders, *La Bataille des cerises. Dialogues avec Hannah Arendt*, Rivages, 2013, p. 148.

[3] Voir M. Serres, "Trahison : la thanatocratie", in *La Traduction. Hermès III*, Minuit, 1974.

[4] Proudhon cité par Georges Sorel, *Les Illusions du progrès*, 3e éd., Lib. Marcel Rivière, 1921, p. 384.

d'une autre, ont apporté leur contribution à son développement : pêle-mêle, la physique, la chimie, la biologie, l'anthropologie, la psychosociologie, l'éthologie animale et humaine, l'ornithologie, les mathématiques, l'informatique, la linguistique, l'économie, la géographie, l'histoire, etc. De là à en déduire que les sciences sont parties prenantes de tout un système, il n'y a qu'un pas qu'il ne faut pas hésiter à franchir.

La question « quelle science ? » et l'idée d'une « assignation en bloc » soulèvent un problème majeur : celui de la définition même du concept de « science ». L'anthropologue anglais Jack Goody relève deux manières de répondre à cette question : l'une, en présentant la science comme « l'ensemble des conduites par lesquelles l'homme acquiert une maîtrise de l'environnement », lui confère une portée universelle ; l'autre, en la comprenant comme « un processus actif de production de savoir », la ramène au seul monde occidental [5]. La première option, relativiste, risque de banaliser la science occidentale ; la seconde, d'entretenir l'idéologie du Grand Partage, c'est-à-dire cette vision ethnocentriste binaire qui oppose la pensée rationnelle occidentale, à la pensée primitive, « prélogique », « prénewtonienne », « sauvage »… des sociétés traditionnelles. Dans le cas présent, ce n'est pas l'impérieuse et éternelle obligation qu'ont les hommes de produire des connaissances afin de s'approprier leur environnement naturel qui doit retenir notre attention, mais bien plutôt la forme historique singulière que prennent, dans l'Occident moderne, les modes de production et d'utilisation des connaissances.

Royer parle de « mode de connaissances scientifiques » qui se caractériserait essentiellement par la « méthodologie » : preuve expérimentale, validation par les pairs, etc. Mais cela suffit-il pour cerner la spécificité de ce mode de production de connaissances ? On devine que Royer est tenté de transposer, plus que par simple analogie, le concept marxien de « mode de production » dans le champ du « savoir ». Et, de fait, on peut considérer toute communauté scientifique comme une formation sociale composée d'un ensemble d'acteurs (chercheurs, techniciens, secrétaires, employés, administrateurs …), structuré selon des rapports sociaux, disposant de moyens matériels appropriés, et ayant

---

[5] J. Goody, *L'Orient en Occident*, Seuil, 1999, p. 32.

pour objet commun la production de connaissances nouvelles. Mais cette micro société ne jouit d'aucune indépendance : elle est englobée dans un système plus vaste qui lui fournit ses moyens d'existence et finance ses travaux. Il apparaît donc difficile de s'interroger sur ce qu'est « la science » en faisant abstraction de la place qu'elle occupe et du rôle qu'elle joue dans ce « système », en l'espèce les sociétés modernes.

La plupart des définitions que proposent scientifiques et épistémologues se focalisent sur l'» esprit » et la méthode des scientifiques, le fonctionnement de la communauté des chercheurs, en éludant cet aspect : ils font ainsi de « la science » une instance séparée qui transcenderait les conditions sociales, économiques, politiques, culturelles, historiques de son apparition et de son développement, et entretiennent par là-même l'image fallacieuse d'une « science » neutre, immaculée, productrice d'un Savoir qui fait autorité. Même si, en dehors de toute autre considération, on admet que « la science » se singularise par sa démarche, son mode effectif de production de connaissances, les faits montrent qu'il est impossible de réunir une batterie de critères de scientificité susceptible de faire l'unanimité. Quelle que soit la voie suivie : par exclusion (en l'opposant à ce qu'elle est supposée ne pas être : idéologie, religion, philosophie, technique), en extension (en dressant la liste exhaustive de toutes les disciplines dont la scientificité n'est pas discutée), ou en compréhension (par l'énoncé de la formule magique qui discriminerait la science et la non-science), toute définition du concept de science est contestée et contestable. Le physicien anglais sir Ernest Rutherford, prix Nobel de chimie, résolvait la difficulté par une pirouette éloquente :

> « La science consiste à faire de la physique – ou bien à collectionner des timbres. » [6]

Il y a quelques années, indépendamment l'un de l'autre, Alan Chalmers et Isabelle Stengers ont entrepris la même quête et sont parvenus à la même conclusion : il est impossible de définir la science parce que la science

---

[6] Cité par Pierre Thuillier, *Les savoirs ventriloques ou comment la culture parle à travers la science*, Seuil, 1983, p. 141.

n'existe pas [7] ! Il existe en fait « des sciences », une très grande variété de disciplines présentant peu de points communs entre elles, si bien qu'elles ne peuvent être renvoyées à aucune définition canonique qui ferait l'unité de cette diversité. Cependant, quoi qu'en pensent Chalmers et Stengers, il faut bien admettre l'existence de la « Science » puisque, en règle générale, les chercheurs revendiquent la scientificité de leur discipline quelle qu'elle soit. Cette science-là, non identifiable, constitue une sorte de totem sous l'égide duquel les savants effectuent leurs recherches et en publient les résultats. C'est aussi un label convoité car il signifie reconnaissance sociale et politique, prestige et financement [8]…

Plus précisément, pour reprendre la terminologie de Castoriadis, « la Science » est une signification imaginaire sociale qui désigne une forme mythique de production de connaissances fondée sur l'exercice de la « raison ». Ou exprimé autrement : si l'on part de l'hypothèse raisonnable selon laquelle à chaque formation sociale et culturelle correspond un type de savoir approprié, alors on peut soutenir que la « science moderne » est la forme de savoir hégémonique dans la civilisation capitaliste, à l'exclusion de toute autre forme de connaissance : elle lui est consubstantielle. En tant que signification imaginaire sociale, elle est constitutive de l'imaginaire de la modernité, et, en raison du statut social privilégié qu'elle garantit à toutes les disciplines scientifiques reconnues comme telles, elle alimente l'idéologie scientiste dont Pierre Thuillier rappelait ainsi les trois articles de foi :

> « *primo,* "la science" est le seul savoir authentique (et donc le meilleur des savoirs) ; *secundo,* la science est capable de répondre à toutes les questions théoriques et de résoudre tous les problèmes pratiques […] ; *tertio* : il est donc légitime et souhaitable de confier aux experts scientifiques le soin de diriger toutes les affaires humaines (qu'il s'agisse de morale, de politique, d'économie, etc.). » [9]

---

[7] A. Chalmers, *Qu'est-ce que la science ? Récents développements en philosophie des sciences : Popper, Kahn, Lakatos, Feyerabend*, LGF, Paris, 1990, p. 262-263. I. Stengers, *Sciences et pouvoirs. La démocratie face à la technoscience*, La Découverte, 1997, p. 22.

[8] Voir les déboires actuels de l'homéopathie en France.

[9] P. Thuillier, *Le Petit savant illustré*, Seuil, 1980, p. 92-93.

Et comme toute idéologie qui se respecte, le scientisme, en jouant sur l'argument d'autorité dont est investie la « Science », légitime l'ordre social existant, les décisions prises par les dirigeants, et l'exclusion des citoyens qui souhaiteraient débattre des affaires humaines - ce qui signifie, dans la terminologie de Hannah Arendt, la perte du monde commun et la fin de la politique.

La structure trifonctionnelle de la civilisation industrielle (1)

Selon Royer, la « Science » constitue l'une des trois composantes du complexe militaro-industriel, aux côtés de l'Industrie et de l'Armée. Mais pour peu que l'on prenne du recul, cette structure trinitaire apparaît comme un avatar du triptyque qui fonde la civilisation industrielle – à savoir la Science, l'État et le Capital… Lequel correspond à la forme moderne, capitaliste, d'expression de ce que Dumézil appelait « la structure trifonctionnelle des sociétés indoeuropéennes ». Pour élaborer sa théorie, Dumézil s'était inspiré de la société idéale imaginée par Platon dans *Les Lois* : les sociétés indoeuropéennes se structureraient autour de trois fonctions représentées symboliquement par trois dieux du panthéon romain : Quirinus pour l'économie, Jupiter pour l'idéologie, et Mars pour la guerre. La formule utilisée au XIe siècle par l'évêque de Laon, Adalbéron, pour caractériser la société médiévale, l'illustre parfaitement : il y a ceux qui prient, ceux qui se battent, et ceux qui travaillent. Tout se passe comme si la fin de la société médiévale et l'institution progressive de la civilisation industrielle avaient été marquées par la substitution des savants et ingénieurs aux prêtres ; des capitalistes et travailleurs salariés aux paysans et artisans ; et de l'État, ses appareils et ses fonctionnaires, aux chevaliers.

Avant de poursuivre ce raisonnement, quelques remarques préalables.

1° Bien que, pour se perpétuer, toute communauté humaine soit tenue de répondre impérativement et simultanément à ces trois obligations majeures : produire et reproduire les richesses matérielles indispensables à l'existence des individus et de la société dans sa globalité ; organiser les relations entre les différents membres de la société, dont les rapports de

pouvoir ; mettre à leur disposition un langage et un système de significations grâce auxquels ils peuvent communiquer, se représenter leur monde, donner un sens à leur vie, s'attribuer une ou plusieurs identités…, on serait bien en peine de repérer une structure trifonctionnelle de cette nature dans les sociétés dites primitives dans la mesure où toutes les dimensions de la vie sociale y semblent confondues : aucune instance économique n'est repérable ; il n'existe pas d'institution de pouvoir séparée du reste de la société ; et le culturel est omniprésent. Tout porte à croire que seules les sociétés hiérarchisées sont susceptibles de laisser apparaître une semblable structure.

2° Aujourd'hui, la dynamique impulsée par les GAFAM laisse augurer une reconfiguration de la structure trifonctionnelle des sociétés modernes. La puissance que ces entreprises tirent de leurs technologies est non seulement économique et financière, mais aussi aussi technoscientifique et politique : en finançant leurs propres laboratoires de recherche et en s'appropriant certaines prérogatives des États, elles tendent à concentrer en elles les trois piliers, relativement dissociés jusqu'alors, de la modernité [10].

3° Au moment où le mouvement anarchiste émerge, ces trois instances de la modernité n'ont pas encore fait « système », ou, exprimé en d'autres ternies, pas encore formé ce que Max Weber appelait une « cage d'acier ». Tout se passe comme, si à ses débuts, le Capital, pour imposer son règne, s'était appuyé sur les institutions et les « types anthropologiques » (Castoriadis) hérités de la société d'Ancien Régime. Durant cette phase du capitalisme que Jappe qualifie d'œdipienne, la religion a joué un rôle idéologique non négligeable dans la légitimation du nouvel ordre social en voie de constitution, et dans la soumission des travailleurs au « despotisme d'entreprise » (Marx). Cela explique en grande partie pourquoi les anarchistes englobaient alors dans leur critique de toute forme d'autorité,

[10] Le PDG de Facebook a récemment émis le projet d'émettre sa propre monnaie. Selon Jean-Gabriel Ganascia, « les vrais moteurs de leurs [GAFAM] stratégies sont d'abord politiques. » in *Le mythe de la singularité*, Seuil, Paris, 2017, p. 115. Cf. également l'analyse du *corporate power* par Pierre Dardot et Christian Laval dans *Ce cauchemar qui n'en finit pas. Comment le néolibéralisme défait la démocratie*, La Découverte, 2016, p. 193 et suiv.

l'État, le Capital et l'Église, et, influencés par les Lumières, voyaient dans le développement de la « science » une force susceptible de contribuer à l'émancipation des travailleurs. Exception notable, et contrairement à Kropotkine, Bakounine fut un des rares auteurs à avoir pressenti le danger que représentaient « l'aristocratie de l'intelligence » et le gouvernement des masses par « les hommes de la science ».

Science, religion et savoirs vernaculaires

La portée symbolique du procès intenté par la Curie romaine à Galilée, de même que les valeurs promues par les Lumières ont pu entretenir l'illusion que la « Science » et la religion s'opposaient radicalement, et que la première pouvait et devait supplanter la seconde. Il est un fait historique que la « Science » a combattu ce qu'il est convenu d'appeler « l'obscurantisme religieux », qu'elle est parvenue à en triompher, et que sa victoire a signifié pour l'Église la perte de son rôle hégémonique dans la vie des idées et le formatage des consciences. Néanmoins, la « Science » était et demeure incapable de se substituer pleinement à la religion, pour une raison majeure qui tient à l'incomplétude de la raison [11].

Comme le soutenait Pascal :

> « La dernière démarche de la raison est de reconnaître qu'il y a une infinité de choses qui la surpassent. »

Ou, plus férocement, Günther Anders :

> « *Seuls les illuminés surestiment la force de la raison.* La première tâche qui incombe au rationalisme, c'est de ne se faire aucune illusion sur la force de la raison, sur sa force de conviction. » [12]

---

[11] C'est l'argument sur lequel s'est appuyé Benoît XVI, défenseur d'une foi biblique inexpugnable, dans le discours qu'il prononça à l'Université de Ratisbonne, le 12 septembre 2006, lors d'une rencontre avec « les représentants de la science » : « La plénitude de la raison unique », *Le Monde*, 17-18 septembre 2006.

[12] Pascal, *Pensées*, Gallimard, 2007, p. 147 ; G. Anders, *La violence : oui ou non. Une discussion nécessaire*, Fario, 2014, p. 87.

Cette incomplétude de la raison procède de l'imagination radicale des hommes, et, plus spécifiquement dans le champ des sciences, de deux éléments majeurs :

1° Comme l'a mis en évidence l'épistémologie critique, toute théorie scientifique procède d'une vision du monde, ou d'un paradigme irréductible à la raison. Joseph Needham a ainsi pu démontrer que le programme de recherche de la science moderne repose sur la représentation judéo-chrétienne d'un monde créé par un Être suprême transcendant, rationnel et législateur [13].

Le biologiste François Jacob écrivait :

> « C'est sans doute la structure du mythe judéo-chrétien qui a rendu possible la science moderne. Car la science occidentale est fondée sur la doctrine monastique d'un univers ordonné, créé par un Dieu qui reste hors de la nature et la gouverne par des lois accessibles à la raison humaine. » [14]

2° Sur le fond, le propos de la religion est étranger à l'objectif poursuivi par la recherche scientifique. Il y a en effet entre les deux une incommensurabilité dont Galilée était parfaitement conscient. Dans son conflit avec la Curie romaine, il proposa, en vain, à ses accusateurs une sorte de compromis historique qui aurait permis aux deux parties d'exercer leurs prérogatives dans leur domaine respectif : aux savants de dire « comment va le ciel », aux hommes d'Église d'expliquer « comment on va au ciel ». Autrement dit, aux premiers de percer les mystères de la Création, grâce à l'exercice de la raison, aux seconds, de définir les règles de conduite qui mènent au Paradis. Comme l'ont fait observer Léon Tolstoï, Max Weber, Edmund Husserl et bien d'autres auteurs, la science est incapable de donner une réponse aux « questions les plus brûlantes » qui « portent sur le sens ou l'absence de sens de l'existence humaine » ; elle se contente de constater « ce que le monde est en fait » [15].

---

[13] J. Needham, *La science chinoise et l'Occident. Le grand titrage*, Seuil, 1973.

[14] F. Jacob, *Le jeu des possibles. Essai sur la diversité du vivant*, Fayard, 1981, p. 26.

[15] E. Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard, 1995, p. 10-11. Même constat chez Dwight Macdonald, *Le socialisme sans le progrès* (1953), La Lenteur, 2011, p. 105.

Bien évidemment, ce n'est pas parce que la « Science » ne donne aucune réponse à la seule question qui nous importe : « Que devons-nous faire ? Comment devons-nous vivre ? » [16] qu'il nous faut nous adresser aux imams, rabbins, prêtres, révérends ou autres, afin de faire face à la « montée de l'insignifiance », ou de transcender « l'absurdité radicale de la condition humaine » (Albert Camus)… A contrario, doit-on s'en remettre aux seuls savants lorsqu'il s'agit d'expliquer et comprendre le monde dans lequel nous vivons ?

Je laisse la question en suspens, mais il me semble important de rappeler, comme le fait Royer [17], un aspect généralement passé sous silence, de l'irrésistible ascension de la « Science » dans le champ des connaissances.

Le tapage autour du conflit séculaire entre la Raison et la Foi, entre la « Science » et la Religion, a occulté un processus simultané moins spectaculaire mais plus pernicieux : paradoxalement, l'appropriation théorique et la disqualification des savoirs populaires, vernaculaires. Dans son livre sur l'*Histoire populaire des sciences*, Clifford Conner souligne, à juste titre, le rôle décisif joué par les « gens du peuple » (artisans, techniciens, cueilleurs de simples, marins, forgerons, guérisseuses, sages-femmes, barbiers, paysans…) dans la naissance de la « science moderne », mais il omet de préciser que le « pillage » de leurs connaissances s'est accompagné d'une rupture sociale entre les savants modernes et ceux qu'ils avaient si obligeamment dépossédés de leurs savoirs [18].

La « révolution scientifique » du XVIIe siècle fut complète. Elle n'a pas simplement été marquée par un changement dans la représentation du monde (l'abandon du « cosmos aristotélicien ») ; la séparation du sujet d'avec l'objet, et des faits d'avec les valeurs ; le recours systématique à l'expérimentation rationnelle, à l'approche quantitative, et au langage mathématique ; la substitution du monde abstrait de la science au monde concret de la vie… elle a aussi rompu avec le sens commun, c'est-à-dire avec cette faculté de percevoir et de juger qui coordonne toutes les

---

16 M. Weber reprend le point de vue de Tolstoï, in *Le savant et le politique*, UGE, 1990, p. 76.

17 J-M. Royer, "Réponse à la recension de l'ouvrage *Le Monde comme Projet Manhattan*", revue *Réfractions* n°42, 2016, p. 188.

18 C. D. Conner, *Histoire populaire des sciences*, L'Échappée, 2011.

impressions reçues par les cinq sens, et que partagent tous les membres d'une même communauté. Le sens commun permet aux hommes « ordinaires » de s'approprier individuellement et collectivement leur monde vécu. Pour Nietzsche comme pour le « jeune » Marx, ce monde « apparent » est le seul monde, celui où « l'homme réel, en chair et en os, [vit] campé sur la terre solide » [19]. Pour les savants modernes, il est trompeur et voile un monde réel existant indépendamment des hommes, à l'intelligence duquel il est possible d'accéder pour peu que l'on fasse abstraction de sa subjectivité et de sa sensibilité.

En renonçant au sens commun par souci d'objectivité, les savants rompent dans le même temps avec ceux que Galilée nommait les « vulgaires » (dont l'intelligence est « faible », disait-il), quand il ne parlait pas de « la foule des sots ». Le divorce est prononcé au nom de la vérité et en vertu d'exigences méthodologiques, mais au-delà de ces considérations épistémologiques, il signifie concrètement qu'il y a désormais deux catégories d'individus : les savants et les profanes ou béotiens. Le savoir de ces derniers n'est plus reconnu [20] ; seul doit prévaloir celui des scientifiques. La « Science », commente Stengers, sert « à dire aux non-scientifiques que leurs savoirs sont pleins de préjugés, d'illusions et de passions qui les empêchent d'accéder à une réalité qui les mettrait d'accord » [21]. C'est ainsi que, « par l'extirpation délibérée de la tradition », des connaissances non écrites, « non répertoriées », résultant d'une « immense accumulation d'expérience et de compétence », ont été « perdues à jamais » [22]. Tel fut le prix payé par l'humanité pour entrer dans l'ère de la Science, de l'expertocratie, et de la démesure.

---

[19] F. Nietzsche, *Crépuscule des idoles*, Gallimard, 2008, p. 26. K. Marx, *Manuscrits de 1844*, éd. Sociales, 1972, p. 136.

[20] « Crois-tu que ton savoir n'est rien, si l'on ignore que tu as du savoir ? » écrivait Perse au I[er] siècle de notre ère. Cité par Montaigne, *Les Essais*, Livre I, Chap. 39, in *Œuvres complètes*, Seuil, 1967, p. 113.

[21] I. Stengers, *op. cit.*, p. 16.

[22] L. Mumford, *Le mythe de la machine*, Tome II, Fayard, 1974, p. 204.

La structure trifonctionnelle de la civilisation industrielle (2)

La science nouvelle qui émerge en Europe Occidentale au XVIIe siècle hérite de plusieurs traditions culturelles – grecque, judéo-chrétienne, romaine – sur lesquelles s'est greffée, à la Renaissance, la « mentalité des hommes d'affaires ». Ces contributions apparemment disparates ont été amalgamées dans une vision du monde et un projet globalement cohérents, celui de dominer rationnellement la nature. « On ne triomphe de la nature qu'en lui obéissant » écrivait Francis Bacon, avant d'ajouter :

> « C'est pourquoi ces deux fins jumelées, la Science et la Puissance humaines, aboutissent véritablement au même. » [23]

A cette époque, bien que la valorisation du capital s'effectuât, essentiellement dans la sphère de la circulation, des hommes – ingénieurs, philosophes mécaniciens – exprimaient le désir d'exploiter efficacement toutes les ressources de la nature, de l'assujettir dans sa totalité à la volonté des hommes, et, en conséquence, appréhendèrent le monde avec des outils intellectuels appropriés – pensèrent « selon un rationalisme nouveau », précise Thuillier : « Le souci de l'expérimentation, le culte du quantitatif, le désir d'un savoir qui soit opératoire, tout cela s'incarna dans une mentalité éminemment réaliste », en l'occurrence une mentalité d'hommes d'affaires [24].

Dans les premiers temps, les savants (Kepler, Galilée,…) sollicitèrent et bénéficièrent de l'appui politique et financier des Princes. Et les Princes, en retour, veillèrent à contrôler et orienter les travaux des chercheurs. « La science a besoin de calme – ironise Robert Lenoble. Vive la monarchie assez forte pour nous permettre de travailler tranquillement ! » [25]. Dans les ouvrages qu'il dédiait à son monarque, Francis Bacon l'invitait à mettre sous la tutelle de l'État la recherche scientifique de manière à la financer, la discipliner, et à lui éviter ce qu'il

---

[23] F. Bacon, *Novum Organum* (1620), PUF, 2004, p. 96 & 101.

[24] P. Thuillier, *L'aventure industrielle et ses mythes. Savoirs, techniques et mentalités*, Complexe, 1982, p. 13-14.

[25] R. Lenoble, *Histoire de l'idée de nature*, Albin Michel, 1969, p. 319.

appelait ses « errances », en bref à l'institutionnaliser : le roi aurait ainsi l'» insigne » honneur d'» avoir commandement sur le savoir » [26]. En 1660, les Anglais fondèrent la *Royal Society,* et les Français, en 1666, l'Académie royale des sciences, dont les statuts furent rédigés par Colbert. La science moderne, portée sur les fonts baptismaux par l'État, fut ainsi intronisée symboliquement comme savoir officiel – « à l'ombre des épées », écrivait Michel Serres [27].

Le passage de l'État de l'Ancien Régime à celui de la République n'a pas affecté cette alliance du Savoir et du Pouvoir ; il l'aurait plutôt renforcée. Mais c'est surtout « l'enrôlement de la Science au service du capital » qui fortifiera sa position dans la civilisation industrielle naissante, pour en faire une composante indispensable. Selon Marx, ce moment historique où les capitalistes se tournent vers la « Science » pour appliquer systématiquement ses découvertes aux procès de production, correspond au passage de la subordination *formelle* à la subordination *réelle* du travail au capital, lequel constitue l'acte fondateur du mode de production « spécifiquement » capitaliste [28].

A la veille de la Grande Guerre, la « cage d'acier » est scellée : le Capital, la Science et l'État forment système. D'une manière générale, les guerres modernes – guerres de machines [29] – représentent des moments paroxystiques propices à l'intensification des liens qui assurent la solidarité organique de ces trois piliers de la modernité industrielle ; ils se condensent sur des points précis, voire sur des figures emblématiques telles que Fritz Haber (1868-1934), savant allemand à qui a été décerné le prix Nobel de Chimie en 1918 pour l'élaboration du procédé assurant la

---

[26] F. Bacon, *Du progrès et de la promotion des savoirs* (1605), Gallimard, 1991, p. 74.

[27] M. Serres : « À prendre la place des religions, la science n'a pas changé de voisinage, elle est toujours auprès du sabre, elle tend à devenir le sabre. Une encyclopédie à l'ombre des épées. Le pouvoir veut de l'ordre, le savoir lui en donne. » in *Hermès IV. La distribution*, Minuit, 1977, p. 12.

[28] K. Marx, *Œuvres. Économie*, tome II, Gallimard, 1968, p. 365 et suiv. L'association science-industrie commence à devenir systématique à partir du milieu du XIXe siècle, cf. J-J. Salomon, *Le destin technologique*, Balland, 1992, p. 20-21.

[29] Cf. l'analyse de la Grande Guerre comme guerre industrielle, par Enzo Traverso dans *La violence nazie. Une généalogie européenne*, ch. III, La Fabrique, 2002.

synthèse de l’ammoniac. Pendant et après la Ire Guerre mondiale, il travailla sur les gaz de combat et les pesticides. Ses travaux ouvrirent notamment la voie à la fabrication industrielle du Zyklon B. Il a été membre du conseil de surveillance du trust allemand de la chimie, l’IG Farben, de 1925 jusqu’à l’arrivée de Hitler au pouvoir. Ses découvertes permirent à l’État allemand, avec le soutien de la firme BASF, de produire des explosifs et des engrais azotés, et de faire ainsi face au blocus des Alliés durant la Grande Guerre. Il supervisa lui-même l’utilisation des gaz produits par Bayer, sur le front.

Dans les années 1930, grâce aux progrès réalisés en mathématiques et en informatique, la firme IBM put concevoir des compteurs à cartes perforées et les vendre aux Allemands en sachant pertinemment l’usage qu’ils en faisaient dans les camps de concentration. IBM dépêcha même des techniciens pour former leurs homologues allemands à l’utilisation de ses machines. Jusqu’en 1941. En 1942, un chimiste américain, Fieser, expérimente avec succès une nouvelle recette de bombe incendiaire à base d’huile de palme : le produit sera appelé napalm. Après démonstration de son efficacité devant des représentants de l’armée américaine, sa production industrielle est confiée à l’entreprise Nuodex Products Co. En 1943, la bombe au napalm est testée sur la maquette grandeur nature d’un village japonais : l’essai est concluant. Le napalm sera massivement utilisé pour détruire les villes japonaises durant les derniers mois de la guerre du Pacifique. Puis, au cours des guerres de Corée, d’Algérie, du Vietnam, etc.

La même année, le gouvernement américain lançait le *projet Manhattan* : avec le soutien de l’industrie et des milieux d’affaires américains, des milliers de physiciens, mathématiciens et ingénieurs furent regroupés dans le camp de Los Alamos au Nouveau Mexique, pour mettre au point la première bombe atomique. La réalisation de ce programme mobilisa plus de 150 000 personnes pendant trois ans. Les deux bombes larguées sur Hiroshima et Nagasaki permirent au gouvernement américain d’impressionner Staline, et, dans le même temps, aux savants de procéder à deux expériences scientifiques grandeur nature (cf. infra).

Et c'est également en 1942, le 20 janvier, que se tint la conférence de Wannsee au cours de laquelle quinze hauts fonctionnaires allemands discutèrent des modalités pratiques de la « solution finale ». A Auschwitz, pièce maîtresse de ce dispositif, après négociation avec le commandant du camp, les dirigeants de l'IG Farben construisirent une usine et y employèrent un grand nombre de déportés (Auschwitz III Monowitz). Le camp condensait ainsi les trois pôles majeurs qui structurent la civilisation industrielle : le Troisième Reich pour l'État ; l'IG Farben pour le Capital ; et, pour la Technoscience, d'une part, la chimie avec le Zyklon B produit par l'une des entreprises de ce conglomérat, et d'autre part, la biologie et la médecine avec les sinistres expériences menées sur des prisonniers par les médecins SS et les chercheurs travaillant pour le compte de l'IG Farben.

Dans chacun de ses exemples, le même scénario joue : une découverte scientifique donne lieu à une invention technologique adoptée par l'État, exploitée par des firmes industrielles, et utilisée à des fins militaires. En réalité, le jeu combiné de l'État, du Capital et de la Technoscience constitue l'ordinaire du fonctionnement des sociétés industrielles, même en dehors des périodes de conflits. Et l'enrôlement de la science au service du capital ne s'est pas limité à la conception de nouveaux moyens de production et à la reconfiguration de l'organisation du travail afin de rendre « dociles » des ouvriers « naturellement » réfractaires à la discipline des « fabriques du diable » [*satanic mills*] ; tout au long du XXe siècle, il s'est étendu à la sphère des biens de consommation si bien que, à travers les artefacts qui peuplent notre environnement quotidien, la Technoscience régit à présent nos existences.

En 2009, un ingénieur, Jean Druon, a mis en évidence, dans un long documentaire, l'impact décisif d'une seule découverte scientifique – la constante de Planck en 1900 – sur toute l'histoire du XXe siècle et sur nos modes de vie [30]. En façonnant le monde dans lequel nous vivons

---

[30] J. Druon reprend la thèse exposée dans ce documentaire en cinq volets, dans *Un siècle de progrès sans merci. Histoire, physique et XXe siècle*, L'Échappée, 2009. Dans son avant-propos, Druon explique qu'il a voulu prendre le contre-pied d'Eric Hobsbawm qui, dans son *Âge des extrêmes*, ne rend compte des découvertes scientifiques et des innovations technologiques

aujourd'hui, la Technoscience a fini par le rendre étranger à notre entendement. Hannah Arendt observait :

> « La science moderne a changé et reconstruit si radicalement le monde dans lequel nous vivons qu'on pourrait objecter que le profane et l'humaniste, en continuant de faire confiance à leur sens commun et de communiquer dans le langage de tous les jours, ne sont plus au contact de la réalité [… nous en sommes] venus à vivre dans un monde que seuls les savants comprennent. » [31]

Et l'humanité suffoque dans ce monde que les savants ont fait surgir de leurs laboratoires, pour son bien, disent-ils.

De la Raison jusqu'à la déraison

Il y a cinq siècles et plus, lorsque les trois pôles de la civilisation moderne émergent dans un monde féodal en déliquescence, chacun d'eux apparaît relativement indépendant des deux autres : ici, des princes qui cherchent à instaurer un pouvoir absolu en s'appuyant sur un Etat centralisé, bureaucratique ; là des bourgeois qui n'aspirent qu'à accumuler de l'argent ; ailleurs, des artisans, des ingénieurs qui inventent des machines, et des savants qui se représentent le monde comme une immense horloge dont ils veulent percer les mystères… Chacun de ces groupes d'acteurs poursuit des objectifs qui lui sont propres, et « aucun ne vise la totalité sociale » [32]. Pourtant, on l'a évoqué, au fil des siècles, sous l'effet combiné des révolutions politiques et de la « révolution industrielle », de solides alliances vont s'établir entre eux pour aboutir à cette totalité organique : Pouvoir – Savoir – Argent. En révolutionnant les conditions sociales et techniques de la production des moyens matériels d'existence, et en

---

survenues au cours du XXe siècle que dans le dernier chapitre de son livre, ce qui, de la part d'un historien marxiste, paraît pour le moins singulier.

[31] H. Arendt, *La crise de la culture*, Gallimard, 1989, p. 340 & 341. Jacques Monod, Prix Nobel de Médecine, faisait le même constat : l'humiliation (Anders parlait de « honte prométhéenne ») éprouvée par l'« homme moderne » confronté quotidiennement à des « techniques issues de la recherche fondamentale » qu'il ne comprend pas, constitue, d'après Monod, une des trois raisons majeures de son « aliénation » à l'égard de la science, in "La science, valeur suprême de l'homme", *Raison Présente* n°55, 2e trimestre 1980, p. 67.

[32] C. Castoriadis, *L'Institution imaginaire de la société*, Seuil, 1975, p. 62.

détruisant les formes communautaires anciennes et les liens traditionnels de solidarité, le capitalisme industriel a fait surgir une civilisation, nouvelle, moderne, qui accorde à *la Raison* un rôle prééminent dans tous les domaines de la vie sociale : État rationnel, droit rationnel, mode de pensée rationnel, science et technologie, *ethos* économique rationnel, organisation rationnelle du travail libre [33]…

Max Weber assimile cette totalité solidaire à une « *cage d'acier* » : autrement dit, à un système coercitif qui ne laisse que peu de libertés aux hommes. Son avènement signifie que le rêve d'individus autonomes, critiques, faisant jouer leur liberté de jugement, cette aspiration des philosophes des Lumières, est désormais révolu : les hommes doivent à présent se soumettre au « supplice utilitaire » (Vaneigem), c'est-à-dire démontrer qu'ils sont capables de servir le système. C'est en cela que réside le *processus de déshumanisation* : la « cage d'acier » n'a pas besoin de l'homme en tant qu'homme, seulement dans la mesure où, agent interchangeable, il contribue au fonctionnement du système. Ceux qui ne parviennent pas à remplir cette condition, sont considérés comme des « déchets humains », des « individus rayés de la compétition », d' « inévitables résidus du système capitaliste », ou de « simples victimes privées d'utilité et de fonction » [34].

Mais le processus de déshumanisation est également subi par ceux dont l' « utilité » est reconnue par le système : lorsque Simone Weil fit l'expérience de la condition ouvrière, elle connut l' « oppression par la fonction », et eut le sentiment d'avoir été dépossédée de toute dignité humaine en étant réduite à « l'état d'organe servile » [35].

Le processus de déshumanisation vient de ce que la raison déployée au niveau de chacune de ces trois grands instances que sont le Capital, la

---

[33] cf. M. Weber, *Histoire économique. Esquisse d'une histoire universelle de l'économie et de la société* (1923), Gallimard, 1991, p. 297-298. Un des mérites de Weber est de ne pas s'en être tenu à une définition marxienne du capitalisme industriel comme mode de production spécifique, et d'avoir souligné le fait qu'il a donné le jour à une nouvelle civilisation fondée sur l'omnipotence de la raison.

[34] Autant d'expressions utilisées par H. Arendt, *Les Origines du totalitarisme. L'impérialisme*, Seuil, 1984, p. 40, 54, 62, 63, 117-118.

[35] S. Weil, “Allons-nous vers la révolution prolétarienne ?” (1933), in *Œuvres*, Gallimard, 1999, p. 259.

Technoscience et l'État, ne fait intervenir aucune émotion, aucune règle morale, aucun jugement de valeur, seulement un principe et un critère d'efficacité dans la réalisation de l'objectif visé : respectivement toujours plus de capital, d'emprise sur la nature et de pouvoir sur les hommes. On comprend que, à l'aune de telles motivations, notre civilisation puisse apparaître désespérément vide de toutes valeurs, et que « l'homme civilisé [s'y sente] las de la vie et non pas comblé par elle » :

> « Le destin de notre époque caractérisée par la rationalisation, par l'intellectualisation et surtout par le désenchantement du monde, a conduit les humains à bannir les valeurs suprêmes les plus sublimes de la vie publique. »

Voilà ce qu'écrivait Weber il y a tout juste cent ans, avant d'ajouter, non sans ironie :

> « A celui qui ne peut supporter avec virilité notre époque on ne peut que donner le conseil suivant : retourne en silence […] dans les bras ouverts et pleins de miséricorde des vieilles Églises. » [36]

Je ne m'attarderai pas sur la rationalité économique tant l'amoralisme du capitalisme est manifeste. On pourrait être tout aussi lapidaire au sujet de la Raison d'État si elle était appréhendée au seul niveau des gouvernants : nul ne s'aviserait aujourd'hui de louer les qualités morales des hommes politiques en charge du pouvoir puisqu'ils confirment avec une remarquable constance le constat clinique du cynisme des Princes dressé par Machiavel il y a cinq siècles. Mais la Raison d'État s'incarne également dans le corps des « grands commis » et dans la cohorte de tous ces fonctionnaires dont le rôle est de « faire fonctionner l'État » quel que soit le régime politique en place, et d'assurer ainsi la perpétuation de ses appareils à travers les siècles, indépendamment des bouleversements politiques. Leur devoir se limite à obéir aux ordres, à les exécuter scrupuleusement sans faire jouer de clause de conscience. Leur devoir et aussi leur « honneur », souligne Weber :

> « L'honneur du fonctionnaire consiste dans son habileté à exécuter consciencieusement un ordre sous la responsabilité de l'autorité suprême, même si – au mépris de son propre avis – elle s'obstine à suivre une fausse voie. Il doit exécuter l'ordre comme s'il répondait à ses propres

[36] M. Weber, *Le savant et le politique*, *op. cit.*, p. 71, 96 & 97.

convictions », car, sans cette « discipline morale […] tout l'appareil étatique s'écroulerait. » [37]

C'est en vertu de ce principe déontologique que Raymond Barre est intervenu comme témoin de moralité en faveur de Maurice Papon, « grand commis de l'État », lors du procès de Bordeaux [38].

L'amoralisme de la recherche scientifique constitue une des caractéristiques majeures de la « science moderne ». Il est la conséquence logique, nécessaire, de toute la méthodologie élaborée par ses fondateurs pour accéder à la connaissance « vraie », objective du monde physique : la rupture avec le sens commun, la séparation des jugements de fait et des jugements de valeur, etc. (cf. supra). Gaston Bachelard parle à ce propos de « psychanalyse de la connaissance objective », qui n'est jamais que le refoulement des passions, affects, sentiments, sensibilité,… qui pourraient troubler le savant dans sa quête de la « vérité » [39]. Simone Weil écrit :

> « Depuis la deuxième moitié de la Renaissance, la conception même de la science est celle d'une étude dont l'objet est placé hors du bien et du mal, surtout hors du bien, considéré sans aucune relation au bien. La science n'étudie que les faits comme tels […] » [40]

Arendt est plus sarcastique :

> « Ce fut la gloire de la science moderne que d'avoir été capable de s'affranchir de toutes ces préoccupations anthropocentriques, c'est-à-dire hautement humanistes. » [41]

Cette indifférence au bien et au mal, cette « froideur bourgeoise » disait Adorno [42], est considérée comme le gage d'objectivité, de neutralité

---

[37] *Ibidem*, p. 129.

[38] Sur la radio France Culture, le 1er mars 2007, dans l'émission *Le rendez-vous des politiques*, R. Barre est revenu sur son témoignage en faveur de Papon – « un ministre parfait » – et a profité de l'occasion pour louer tous les fonctionnaires qui exercèrent des « responsabilités essentielles » sous le gouvernement de Vichy, car, en n'ayant pas démissionné, ils ont évité l'effondrement du pays.

[39] G. Bachelard, *La formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*, Vrin, 1972, 8e éd. Monod parle d'une « ascèse de l'objectivité » : « par définition, la science objective ignore les valeurs. Elle ne peut pas les connaître », *op. cit.*, p. 68.

[40] S. Weil, *L'enracinement* (1949), Gallimard, 1993, p. 320.

[41] H. Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 328. Monod : « la science objective retire sa place à l'homme dans l'univers. Elle en fait un étranger […] », *op. cit.*, p. 68.

axiologique, qui permet aux savants de se draper du voile de l'innocence, et d'en recouvrir la « Science ». Elle implique que la Science n'est pas tenue de se soucier « de la survie de la race humaine sur terre, pas plus d'ailleurs que de la survie de la planète » [43]. Comme le dit Zygmunt Bauman, elle s'est imposé « un silence moral » qui la dispense de reconnaître « le caractère sacré de la vie » [44]… si bien que Castoriadis a pu déclarer :

> « Du point de vue scientifique, la question : "Comment détruire l'humanité ?" a même valeur que la question : "Comment la sauver ?" » [45]

Sans doute des crimes ont été commis au moyen de dispositifs technologiques issus de la recherche scientifique, mais, disent les savants, ils n'engagent aucunement la culpabilité ni la responsabilité de ces derniers quand bien même ils auraient collaboré à leur mise au point. Ainsi, François Jacob peut-il affirmer sans vergogne :

> « Il est vrai que les innovations de la science peuvent servir au meilleur comme au pire, qu'elles sont sources de malheurs comme de bienfaits. Mais ce qui tue et asservit, ce n'est pas la science. Ce sont l'intérêt et l'idéologie. » [46]

Comme si la science, même prétendue « pure », était exempte d'intérêt et d'idéologie ; comme si des scientifiques n'avaient jamais procédé à des expériences sur des êtres humains vivants [47].

---

[42] Theodor W. Adorno, *Dialectique négative*, Payot, 2003, p. 439.

[43] H. Arendt, *La crise de la culture*, *op. cit.*, p. 350.

[44] Z. Bauman, *Modernité et holocauste*, La Fabrique, 2002, p. 64.

[45] C. Castoriadis, "Voie sans issue ?", in *Les scientifiques parlent…* (sous la dir. de A. Jacquard), Hachette, 1987, p. 273.

[46] F. Jacob, *op. cit.*, p. 91.

[47] Cf. l'étude de Grégoire Chamayou, *Les corps vils. Expérimenter sur les êtres humains aux XVIIIe et XIXe siècles*, La Découverte, 2014. Ce type d'expérimentation, naturellement, s'est poursuivi tout au long du XXe siècle.

Los Alamos :
« la cuisine du diable » (Chargaff)

On ne peut éviter de discuter de la responsabilité des savants et de la Science sans évoquer, comme l'ont fait Royer et bien d'autres auteurs, l'exemple emblématique du Projet Manhattan, pour diverses raisons : Il cristallise, on l'a vu, les trois composantes majeures de la civilisation industrielle ; il est à l'origine de la constitution de la *Big Science* ; il concerne principalement la physique, à savoir la discipline phare qui a le statut de parangon en matière de scientificité depuis Galilée et Newton ; comme l'a fort justement souligné Günther Anders, les explosions d'Hiroshima et de Nagasaki ont placé l'humanité et tout le vivant « sous le signe de la bombe » – c'est-à-dire sous la menace d'un *overkill* planétaire, d'une destruction complète – et les condamnent à vivre dans un monde nucléarisé pendant des dizaines de milliers d'années [48]… Tous ces éléments suffisent amplement pour parler d'une rupture non seulement dans l'histoire de l'humanité, mais aussi dans celle du « vivant » (Royer).

Il n'est pas superflu de rappeler que ce sont les scientifiques qui ont « commandé » la bombe aux politiques, et non l'inverse [49]. Dans l'esprit de Léo Szilard et d'Enrico Fermi, il s'agissait de prendre de vitesse leurs homologues allemands afin que la « puissance destructrice de l'atome » soit mise au service du « bien » [50]. La capitulation du IIIe Reich ayant supprimé le danger atomique allemand, savants et politiques auraient pu mettre un terme à la recherche en cours ; mais pourquoi y renoncer alors qu'elle s'annonçait si prometteuse ? Après le premier test concluant du 16 juillet 1945, Szilard prit la tête d'un groupe de scientifiques opposés, « sur des bases morales », à l'utilisation de la bombe contre le Japon. Sa pétition

[48] Cf. Jean-Jacques Delfour, *La Condition nucléaire. Réflexions sur la situation atomique de l'humanité*, L'Échappée, Paris, 2014.

[49] Ph. Breton cité par P. Thuillier, *La Grande Implosion. Rapport sur l'effondrement de l'Occident 1999-2002*, Fayard, Paris, 1995, p. 416-417. Voir également Jean-Jacques Salomon, le Chap. II de *Survivre à la science. Une certaine idée du futur*, Albin Michel, Paris, 1999.

[50] Fermi doit, pour une part non négligeable, son prix Nobel de physique (1938) à la politique de recherche « prestigieuse » mise en place par Mussolini, cf. Gerald Holton, *L'Imagination scientifique*, ch. VII, Gallimard, Paris, 1981.

adressée au Président Truman fut enterrée par le général Grove qui supervisait, avec le physicien Robert Oppenheimer, le projet Manhattan depuis 1942. Comme l'écrira plus tard Khrouchtchev à Sakharov :

> « La tâche des savants est de perfectionner l'armement. Quant à son usage éventuel, ce n'est pas à eux de s'en soucier, ce n'est pas leur affaire. » [51]

Truman ne l'aurait pas démenti… ni d'ailleurs le mathématicien von Neumann.

A Los Alamos, Richard Feynman, jeune physicien et futur Prix Nobel, fit part de ses problèmes de conscience à un mathématicien confirmé, Johannes von Neumann ; il faut croire que ce dernier fut convaincant car, après ces échanges, Feynman retrouva sa tranquillité d'esprit :

> « Je dois à von Neumann d'avoir compris que nous n'avons pas à nous sentir responsables du monde dans lequel nous vivons. Depuis lors, je n'ai cessé de me sentir "socialement irresponsable", et je me suis toujours bien porté. Cette irresponsabilité active qui est la mienne est née de ces conseils que von Neumann me donnait lors de nos promenades. » [52]

L'irresponsabilité sociale, active de son mentor mérite quelques précisions : à Los Alamos, von Neumann « joua comme consultant un rôle central dans la construction de la bombe A » ; il « modélisa mathématiquement le modèle de la réaction en chaîne ». Ses calculs auraient permis de déterminer « à quelle hauteur les militaires devaient faire exploser [la bombe atomique] pour que les dégâts soient aussi importants que possible ». Après la défaite du Japon, il continua de collaborer avec l'armée américaine : il fut le maître d'œuvre de la bombe à hydrogène. En 1955, le président Eisenhower le nomma membre de *l'Atomic Energy Commission.* Selon Philippe Breton, sa réputation était telle qu'il pouvait, sur son nom, obtenir des financements militaires, notamment pour la construction du premier ordinateur [53].

---

[51] Aucun chimiste ne l'a signée, cf. Salomon, 1999, *op. cit.*, p. 91 et suiv., 112 et suiv.

[52] Richard Feynman, *Vous voulez rire, monsieur Feynman !*, Odile Jacob, 2000. Prix Nobel en 1965, mort en 1988, Richard Feynman fut le physicien le plus brillant de sa génération. Quant à von Neumann, partisan convaincu de l'utilisation de la bombe atomique, il fut ensuite un des protagonistes du programme d'armement nucléaire des États-Unis.

[53] Ph. Breton, *Une histoire de l'informatique*, Seuil, 1990, p. 119-120 ; P. Thuillier, 1995, *op. cit.*, p. 430.

Aucune égalité d'âme comparable chez Robert Oppenheimer. Jusqu'au 9 août 1945, il fut le très zélé serviteur du Pentagone, et s'opposa à la démarche de son collègue Szilard : après-coup, il parlera d'un « sentiment d'excitation, de dévotion et de patriotisme » qui stimulait les chercheurs [54]. Et puis, les remords l'ont envahi. On connaît l'épisode de son entrevue avec le président Truman, et la sortie de ce dernier contre « ce maudit fou » « pleurnichant » qui le rendait « malade » : « Ce n'est pas lui qui a lancé la bombe. C'est moi » [55]. En assumant ainsi la pleine et entière responsabilité de ces massacres de masses *high tech,* le Sceptre blanchissait la Science et encourageait par là même les émules de Johannes von Neumann et Edward Teller.

Bien évidemment, les savants qui, comme Joseph Rotblat (Prix Nobel de la Paix, 1992), éprouvent quelques scrupules moraux à l'idée de participer à ce type de recherche, sont libres d'abandonner la place à ceux qui en sont dénués, lesquels ne font jamais défaut [56]… Quant à Oppenheimer, il « a été soumis à une enquête pour avoir hésité, en raison de considérations morales et humanitaires, face aux perspectives effrayantes ouvertes par les bombes thermonucléaires » ; après son audition, « la commission d'enquête [lui a interdit] de travailler dans la recherche atomique, parce qu'il représentait un danger du fait de "son peu d'enthousiasme" pour la bombe H » ; elle l'a même considéré, pour ce motif, comme un « homme politiquement dangereux » [57] Oppenheimer semblait avoir oublié que tout savant doit s'imposer un « silence moral » : le Pouvoir le rappelait à l'ordre…

---

[54] Oppenheimer cité par Salomon, 1999, op. cit., p. 112.

[55] *Ibidem*, p. 102. Selon Édouard Launet, Oppenheimer connut, dans sa jeunesse, des épisodes psychotiques : étudiant, il tenta d'empoisonner un chercheur de son laboratoire, d'étrangler un de ses amis, et de se suicider ! in *Sorbonne Plage*, Stock, 2016, p. 97 et suiv.

[56] Salomon, 1999, *op. cit.*, p. 82. Salomon (p. 116) cite le cas d'un physicien, Freeman Dyson, conseiller du Département de la Défense pour les problèmes techniques et militant dans un mouvement pour la paix.

[57] "Deux réponses à une enquête sur la responsabilité du scientifique. Le cas Oppenheimer" (1954), in revue *Conférence* n°37, automne 2013, p. 175-176.

Science ou Technoscience ?

Mais la manière la plus répandue de dédouaner les savants consiste à distinguer et opposer la recherche fondamentale et la recherche appliquée, ou, variante, la science et la technique. C'est avec cette grille de lecture qu'André Lichnerowicz, mathématicien, Professeur au Collège de France, Membre de l'Institut, analysa le cas Oppenheimer au cours d'un entretien accordé à la revue *Géopolitique* en 1992 [58]. Pour apprécier la teneur de cet échange, il convient de le replacer dans son contexte. Il eut lieu peu de temps après le premier Sommet de la Terre à Rio, et la publication concomitante de l'appel de Heidelberg « adopté par plus de 2 500 scientifiques, économistes et intellectuels, dont 70 Prix Nobel » : Lichnerowicz figurait parmi les premiers signataires. L'appel en question mettait en garde, au nom de la « Science », les chefs d'État et de gouvernement contre les mouvements écologiques porteurs d'une « idéologie irrationnelle » qui les incite à contrecarrer le « développement scientifique et industriel » : il fallait préserver de ce danger la sainte alliance Pouvoir – Savoir – Capital. Par la suite, des journalistes révélèrent que l'initiative de cette opération de communication avait été prise par les lobbies des industries du tabac et de l'amiante [59]. On prétendit alors que ceux qui signèrent le libelle avaient été manipulés, comme si cet argument pouvait excuser des scientifiques supposés capables de jugement critique [60].

Pour Lichnerowicz, la recherche fondamentale est « pure » en ce qu'elle ne vise aucune application pratique, seulement la vérité pour la vérité ; et il ne craint pas d'affirmer qu'elle ne sert à rien :

---

[58] A. Lichnerowicz, “Vérité scientifique et peurs irrationnelles”, revue *Géopolitique* n°40, hiver 1992-1993, p. 13-15.

[59] Cf. Stéphane Foucart, “L'appel de Heidelberg, une initiative fumeuse”, journal *Le Monde*, 18 juin 2012. Foucart revient sur l' « opération Heidelberg » dans *La fabrique du mensonge. Comment les industriels manipulent la science et nous mettent en danger*, ch. II, Denoël, 2013. Lichnerowicz apparaît comme l'un des initiateurs de l'appel, p. 90.

[60] Selon Foucart, parmi les signataires figurent des scientifiques « de bonne foi », certains « ignorants », d'autres « compétents ». 2013, *op. cit.*, p. 97.

> « L'ambition des scientifiques, au vrai du sens du mot, c'est de comprendre, un point c'est tout. A quoi sert la science ? A rien, directement. Il faut clairement l'affirmer. » [61]

En revanche, la recherche appliquée poursuit un objectif pratique, et relève à ce titre de la technologie :

> « La finalité des ingénieurs, c'est un brevet ou la mise au point d'un procédé. Celle d'un scientifique, c'est une publication d'intérêt général et ouverte à tous. »

La même idée est exprimée par l'astrophysicien Evry Schatzman :

> « La science est un savoir sur la nature, la technologie est un outil, un instrument, pouvant utiliser, utilisant le savoir scientifique, mais la technologie n'est pas la science. » [62]

Lichnerowicz dénonce en conséquence toute confusion entre « sciences et techniques », et condamne ceux qui accolent « systématiquement » les deux termes. À ses yeux, le concept de « technoscience » [63] est pire qu'un oxymore, une union contre nature entre le théorique et le pratique, autant dire entre le pur et l'impur, le sacré et le profane. En veillant à séparer le bon grain scientifique de l'ivraie technologique, Lichnerowicz entend sauvegarder l'image d'une « Science immaculée », exempte de tout crime, une science qui évoluerait dans une espèce d'apesanteur économique, sociale, politique, idéologique, qui transcenderait la société sans laquelle

---

[61] Lichnerowicz, *op. cit.* La civilisation industrielle a horreur de ce qui est « gratuit », aussi ne tolère-t-elle guère l'inutilité radicale. La logique de son système est telle qu'elle s'efforce de faire passer sous les fourches caudines de son utilitarisme borné toute activité qui ne prétendrait à aucune utilité répondant à des critères d'efficacité pratique ou économique. Il en est ainsi de la recherche « pure ». Cf. Abraham Flexner, "De l'utilité du savoir inutile", in Nuccio Ordine, *L'utilité de l'inutile. Manifeste*, Les Belles Lettres, 2013, p. 66 et suiv., 121 et suiv. À propos des « purs mathématiciens » qui se font une fausse gloire de ne rien faire d'utile, Nordon, lui-même mathématicien, pose la question suivante : « Pourquoi en effet une société, qui n'a pas pourtant l'habitude de faire des cadeaux, payerait-elle (et pas si mal que ça) des gens à faire des choses qui ne servent à rien ? », *op. cit.*, p. 66.

[62] E. Schatzman, signataire de l'appel de Heidelberg, cité par P. Thuillier, 1999, *op. cit.*, p. 418.

[63] C'est vraisemblablement le philosophe Gilbert Hottois, apôtre illuminé de la démesure technologique, qui est à l'origine de ce concept, apparu dans les années 1960-1970. cf. *Philosophie des sciences, philosophie des techniques*, Odile Jacob, 2004. Il est aussi utilisé par des auteurs très critiques envers la « technoscience » comme Thuillier, Salomon…

pourtant elle n'existerait pas et sur laquelle elle veut exercer un magistère au nom de vérités qu'elle a même établies et posées comme certitudes absolues [64]. En bref, il cherche à escamoter le lien indissoluble qui unit les conditions de la production des connaissances scientifiques et les conditions de leur application concrète.

Ainsi, soutient très logiquement Lichnerowicz, quand Oppenheimer devient chef du *Manhattan District Project,* « il perd sa qualité, sa fonction de scientifique. D'où ses problèmes moraux ». En revanche, quand il retourne dans son laboratoire de l'Institut de Princeton (également financé par l'État américain), il redevient scientifique. Avec un tel raisonnement, nul ne saurait imputer à la « Science » et aux savants la responsabilité des bombardements d'Hiroshima et de Nagasaki.

Mais peut-on sérieusement soutenir, sans courir le ridicule, que les physiciens réunis à Los Alamos étaient convaincus de se livrer à une activité totalement étrangère à la recherche dite fondamentale ? Tout inciterait au contraire à penser qu'ils voyaient, aussi, dans la réalisation de la bombe atomique, un moyen de vérifier empiriquement la validité de la théorie d'Einstein [65]. Est-il interdit de considérer les bombes qui ont explosé les 16 juillet, 6 et 9 août 1945 comme des « théories incarnées » [66] ? Faut-il croire que c'est uniquement pour des raisons techniques que *Little Boy* larguée sur Hiroshima était à l'uranium, et *Fat Man* sur Nagasaki au plutonium ? Et que penser de ces médecins et biologistes envoyés, après la reddition de l'empereur du Japon Hiro-Hito, sur les deux sites pour analyser les effets du rayonnement atomique sur l'organisme humain et non pour soigner les survivants irradiés ?

---

[64] Autre affirmation péremptoire de Lichnerowicz : « Il n'y a pas de responsabilité des scientifiques. Ils donnent des moyens, ils ne les imposent pas. En revanche, les scientifiques ont un rôle éthique à jouer. Ils ont un devoir d'information du citoyen. Il leur appartient d'alerter sur les dangers ou les dérives auxquels peut mener l'utilisation de la science. »

[65] Dans *Les Carrefours du labyrinthe*, Castoriadis évoque « la préoccupante confirmation de la relation $e=mc^2$ par les cadavres d'Hiroshima et de Nagasaki », Seuil, 1978, p. 150.

[66] L'épistémologue Alexandre Koyré utilisait l'expression « théorie incarnée » pour désigner un objet conçu scientifiquement à des fins expérimentales. Il veillait également à bien dissocier la science de la technique, cf. *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Gallimard, 1973, p. 59, 296.

Quelques années plus tard, les physiciens s'attelèrent à la fabrication de la bombe à hydrogène. A un de ses confrères qui lui faisait remarquer que l'explosion d'un tel engin pouvait être bio logiquement dangereuse, Fermi répondit : « Mais c'est une si belle expérience » ; et à un autre :

> « Laissez-moi donc tranquille avec vos scrupules, cette bombe, n'est-ce pas de la belle physique ? » [67]

Le 1er mars 1954, les Américains, sous la houlette de Edward Teller, testèrent pour la première fois dans les îles Marshall une bombe thermonucléaire d'une puissance équivalente à mille fois celle d'Hiroshima - *Castle Bravo* ; avant de la faire exploser, ils attendirent que des vents « favorables » poussent le nuage atomique sur l'atoll de Rongelap. Un bateau fut ensuite dépêché pour évacuer la population de l'île. Avant d'embarquer, tous les habitants, irradiés, furent contraints de se déshabiller entièrement et d'abandonner leurs biens : ils ont été pris en photo nus, sont passés au compteur Geiger et se sont vus attribuer un numéro… En 1994, les survivants découvrirent qu'ils avaient servi de cobayes dans le cadre du « projet 4.1 » d'étude des « conséquences des retombées radioactives sur les êtres humains ». Pour le docteur Palafox qui suit l'un d'eux :

> « "L'accident" ne constitue qu'un épisode des mystifications, exploitations et négligences criminelles qui, dès le début, ont tissé les relations entre les militaires, les scientifiques, les autorités américaines et un peuple du Pacifique sacrifié pour le "bien de l'humanité". » [68]

Considérons à nouveau les arguties du regretté Lichnerowicz. Son raisonnement a sans doute le mérite de la cohérence, mais certainement pas celui de la pertinence historique. Sa conception d'une science qui ne servirait à rien procède d'une idéologie qui remonte à l'antiquité grecque, un temps où il était de bon ton de mépriser le travail – activité « ignoble » (Aristote) – et concomitamment la technique. A cette époque, pour des philosophes tels que Platon et Aristote, seul l'homme réellement libre, c'est-à-dire l'homme

---

[67] E. Fermi cité par P. Thuillier, *Les Savoirs ventriloques ou comment la culture parle à travers la science*, *op. cit.*, p. 139, et par Didier Nordon, *Les mathématiques pures n'existent pas*, Actes Sud, 1981, p. 7.

[68] Cf. "Les cobayes du Dr Folamour", journal *Le Monde*, 22 juin 2009.

qui ne travaille pas, peut tout à loisir s'abandonner à des activités gratuites, sans finalité pratique, telles que la philosophie, la poésie, ou la recherche « désintéressée » de la vérité. La « Science » est alors purement contemplative, et le restera pendant des siècles. A l'aube des temps modernes, influencée par la « mentalité des hommes d'affaires » (cf. supra), elle délaisse la conception médiévale des « arts libéraux » pour devenir active, expérimentale, intéressée, bref « bourgeoise » : il n'est plus question d'observer paisiblement les phénomènes pour les comprendre, il s'agit à présent de soumettre la nature à la question, afin d'être en mesure de reproduire indéfiniment les mêmes processus. Max Horkheimer n'hésite pas à parler de « science de la société bourgeoise » dont il présente le programme de recherche en ces termes :

> « C'est à l'époque de la Renaissance que sont jetées les bases des sciences naturelles et physiques contemporaines. Ces sciences tendent à établir des régularités dans le cours de la nature en organisant l'expérience d'une manière systématique […] L'idée d'une certaine uniformité du cours naturel est donc une conviction qui appartient en propre à la nouvelle science […] La valeur des lois de la nature qui importent avant tout à la science moderne, […] dépend aussi de la possibilité d'appliquer ces lois. Pour la science de la Renaissance, la possibilité de lois naturelles et, par la même occasion, la domination de la nature apparaissent comme logiquement dépendantes de la présupposition d'un cours régulier de la nature. […] La science de la société bourgeoise est, à son origine, inséparable du développement de la technique et de l'industrie : il est absolument impossible de la comprendre si l'on ne tient pas compte de la domination de cette société sur la nature. » [69]

La science devint technoscience du fait de l'étroite imbrication de l'activité théorique et de la technique opératoire, ou plus précisément, en raison du double processus qui caractérise la « science nouvelle » et, au-

---

[69] Horkheimer, *Les débuts de la philosophie bourgeoise de l'histoire* (1930), Payot, 2010, p. 13-16. Thuillier (1995, p. 462), parle d'une « parfaite congruence de la Science avec les autres institutions bourgeoises ». En ce qui concerne l'idée d'un cours régulier de la nature, elle est également confortée à cette époque par la vision judéo-chrétienne du monde, cf. *supra*. Mais, paradoxalement, pour légitimer le recours à l'expérimentation rationnelle, les savants modernes ont dû, à l'encontre de la position de l'Église, postuler la parfaite identité des phénomènes naturels et des phénomènes artificiels, *id est* « produits par la technique ». cf. P. Thuillier, "Techniques et sciences : le message de Hugues de Saint-Victor", revue *La Recherche* n°240, février 1992, p. 170-179.

delà, la modernité naissante : d'une part, la technicisation de la recherche scientifique à travers le rôle décisif joué par la technique dans l'expérimentation rationnelle ; et d'autre part, la scientificisation de la technique, c'est-à-dire l'invention de nouvelles techniques grâce à l'application de découvertes théoriques. Ces deux mouvements accompagnent le programme baconien et cartésien inscrit dans l'imaginaire de la modernité, de domination intégrale de la nature [70]. Lichnerowicz ne craint pas de travestir l'histoire en convoquant les « élites » européennes des XVI-XVII[e] siècles et la figure tutélaire de Colbert pour nier ce fait établi, et défendre la conception aristocratique, anhistorique d'une « science pure », alors que « les grands créateurs de la science moderne n'avaient pas séparé les sciences et les techniques » et que le même Colbert, à l'imitation des rédacteurs de la charte de la *Royal Society*, avait pris soin de préciser dans les statuts de l'Académie royale des sciences, que les savants devaient aussi inventer et déposer des « brevets » [71].

On peut être un ardent défenseur de la recherche fondamentale et déposer des brevets sans éprouver de la gêne. Ainsi Frédéric Joliot-Curie :

> « Il me semble qu'il y a lieu […] de distinguer la pure connaissance scientifique des usages qui en sont faits, en bref de distinguer en Science la pensée et l'action. » [72]

Après la publication de la théorie de la relativité restreinte d'Einstein, Rutherford crut pouvoir déclarer publiquement qu'il ne fallait guère espérer une application technologique de la découverte de l'équivalence de la masse et de l'énergie avant plusieurs décennies, voire un siècle [73]. Mais, au fil des progrès successifs réalisés dans le domaine de la recherche

---

[70] Cf. T. Adorno et M. Horkheimer, "Le concept d'*Aufklärung*", in *La dialectique de la Raison*, Gallimard, 1983.

[71] P. Thuillier, 1995, p. 418-419 (tout le ch. V de ce livre est à lire) ; Bertrand Gille, *Histoire des techniques. Techniques et civilisations. Technique et sciences*, Gallimard, 1978, p. 82, 87, 1369-1373 ; J-J. Salomon, 1992, *op. cit.*, p. 75-82.

[72] F. Joliot-Curie cité par Thuillier, 1995, *op. cit.*, p. 421.

[73] Nordon rappelle que, en 1940, G. H. Hardy, « mathématicien prestigieux, estimait hautement improbable une application guerrière des travaux d'Einstein ». *Les mathématiques pures n'existent pas*, *op. cit.*, p. 8.

atomique, la perspective est apparue beaucoup plus proche. En 1939, les physiciens savent que la fission nucléaire et son utilisation pour produire de l'énergie ou pour mettre au point une nouvelle arme, appartiennent au domaine du possible. Aussi, Léo Szilard, scientifique hongrois émigré aux États-Unis depuis 1934, propose à ses collègues de ne plus publier les résultats de leurs travaux afin d'empêcher la fabrication de bombes atomiques. Au nom de « la libre circulation des idées », Joliot-Curie s'y refuse : il révèle « sa découverte de la réaction en chaîne divergente de l'uranium » et dépose deux demandes de brevets cosignées par François Perrin, « portant sur un « dispositif producteur d'énergie », d'une part, et sur des « perfectionnements aux charges explosives », d'autre part. A l'annonce de l'explosion de *Little Boy,* il saluera une « nouvelle conquête de l'homme sur la nature » et se félicitera du rôle « de première importance » joué par les scientifiques français qui ont trouvé les « premiers principes » ayant permis la réalisation de cette prouesse technoscientifique [74]. Où Joliot-Curie situait-il la frontière entre recherche fondamentale et recherche appliquée ?

Dans l'édification et l'entretien du mythe de la « science pure », il y a, chez la plupart des savants, une bonne part d'automystification. Ils sont d'autant plus enclins à croire « de bonne foi qu'ils sont les agents désintéressés du progrès du savoir pur » (Thuillier) qu'ils ne poursuivent dans leur recherche aucune finalité pratique immédiate si bien qu'ils vivent leur activité comme une innocente « aventure spirituelle » animée par leur seule *libido sciendi.* Aussi peuvent-ils ignorer les tourments de l'âme ou les troubles de la conscience. L'exemple de la fission nucléaire prouve, si besoin était, que la science « pure » de toute préoccupation d'ordre utilitaire, vouée à la seule élucidation des mystères du monde physique, est un mythe dont la fonction idéologique est de « sauver l'honneur de la Science », de conforter « le statut quasi sacerdotal » des scientifiques qui se

[74] Salomon, 1999, *op. cit.*, p. 95, 83-84; E. Launet, *op. cit.*, p. 133, 159-165, 198. Il semble difficile de soutenir, comme le fait J-J. Delfour, que les repentis Oppenheimer, Joliot-Curie, Sakharov, furent des « résistants » de la première heure à la bombe atomique. *La condition nucléaire*, *op. cit.*, p. 85-86. En 1945, De Gaulle créa le CEA pour avoir « sa bombe », et en confia la mission à Joliot-Curie ; réponse de l'intéressé : « Je vous la ferai, votre bombe, mon général. » Cité par Louis Puiseux, *La Babel nucléaire*, Galilée, 1977, p. 111.

posent en « nobles théoriciens » insensibles au prosaïque pragmatisme des profanes, « de légitimer dans les esprits le pouvoir de tous les experts [qui se réclament] de la Science » : en bref, résume Thuillier, la « Science », « théologie de la Technocratie », constitue « un culte d'État » [75].

L'expertise scientifique est-elle soluble dans la science « pure » ?

La récusation du concept de technoscience peut aussi répondre à des motivations *a priori* plus recevables et respectables que la défense du prestige et des privilèges d'une caste singulière d'intellectuels « organiques ».

On ne saurait, par exemple, prêter cette intention à Stéphane Foucart, journaliste scientifique d'investigation au journal *Le Monde*. Dans sa couverture des sujets d'actualité relevant de l'écologie, il ne manque jamais de faire ressortir le jeu des savants prêts à toutes les compromissions pour servir leurs intérêts et ceux d'hommes d'affaires et d'industriels impliqués dans des activités létales. Mais il blâme la duplicité de ces « marchands de doute » et leurs allégations « mensongères » en s'appuyant sur l'image mythique d'une science « pure » qui ne serait pas « instrumentalisée » par le monde de l'entreprise, une science qui produirait des connaissances objectives établies par des scientifiques « honnêtes », « sincères », intègres, que l'on ne saurait suspecter de conflits d'intérêt [76]. En d'autres termes, sur la conception éculée et anachronique d'une science impartiale dont la finalité n'aurait rien de commun avec celle de la technique – une

[75] P. Thuillier, 1995, *op. cit.*, p. 415, 440, 459-460. Selon Thuillier, Einstein pensait que le savant n'était pas responsable « des mauvaises applications des connaissances pures » ; il n'a jamais compris que « la Science elle-même [fait] intrinsèquement partie [d'un] système mortifère ». *Ibidem*, p. 432, 435. Voir également du même auteur, *Le petit savant illustré*, *op. cit.*, p. 100.

[76] Cf. Foucart, 2013, *op. cit.*, et Naomi Oreskes, Erik M. Conway, *Les marchands de doute*, Le Pommier, 2012.

« évidence » qu'il se contente de rappeler en préambule, mais qui tient davantage de la pétition de principe [77].

Pour stigmatiser le « hold up sur la science » (*ibidem*, p. 276) perpétré par les industriels, Foucart emprunte au registre de la morale des termes manichéens étrangers au lexique scientifique. Il se livre à une espèce de police épistémologique normative opposant vraies et fausses sciences, moins sur le mode de l'argumentation que sur celui de l'incantation. Il dénonce ainsi « l'instrumentalisation », la « perversion », le « détournement » de la science ; le « retournement de la démarche scientifique, de ses propres codes et valeurs, contre la science » ; les « biais » introduits dans la marche et l'orientation de la science, notamment par le financement de la recherche ; les « fausses controverses », et la « pseudo-science » qui se fait passer pour de « la science légitime », etc. Mais tous ses jugements de valeur ne résistent pas à l'examen critique, même si la malhonnêteté intellectuelle des chercheurs stipendiés par les industriels est avérée.

Qui peut dire quel serait le cours normal, « naturel », de la « science » s'il n'était pas « biaisé » par son financement ? Foucart évoque « l'influence des financements sur les résultats de la recherche » (p. 79), mais il reconnaît que « les cigarettiers n'ont pas soutenu exclusivement la mauvaise recherche» (p. 39-40, 119), que « des connaissances nouvelles », « guidées par les stratégies de communication des industriels », sont issues de travaux financés par l'industrie du tabac (p. 58). Et il est bien obligé de suspecter également les recherches soutenues par les fonds publics : à propos de l'INRA, de l'Université, des services de l'État en général, il parle de « biais institutionnalisé » (p. 167, 178, 197, 214), à tel point qu'il en vient à s'interroger sur la possibilité d' « obtenir des financements risquant de remettre en cause une activité industrielle » (p. 180), comme si une recherche de ce type n'était pas aussi « partisane ». Plus haut, il souligne la nécessité d' « une science plus libre et plus indépendante » (p. 21), ce qui laisse supposer que lui-même ne croit guère en l'existence d'une science « pure » dans le monde contemporain.

---

[77] Foucart, *op. cit.*, p. 18. Foucart concède que les projets respectifs de la science et de la technique « se nourrissent et s'alimentent mutuellement ». Récemment, le CNRS a publié un ouvrage collectif dont le titre est : *Sciences. Bâtir de nouveaux mondes*, CNRS, Paris, 2019.

Quant au « retournement de la démarche scientifique contre la science », et aux « fausses controverses » qui en résulteraient, il est un fait que les industriels « jouent des caractéristiques de la science » (p. 80) en cultivant systématiquement le doute et l'incertitude de manière à écarter toute condamnation de leurs activités délétères, fondée sur des preuves « scientifiques », et à ainsi faire reculer indéfiniment le moment de leur interdiction. Cette stratégie permit à l'industrie pétrolière d'exploiter pendant 75 ans un produit chimique dont la toxicité était connue depuis le milieu du XIXe siècle – le plomb tétraéthyle (PTE) [78] :

> « L'important était que l'on désespère de la vérité […] les menteurs pourraient l'accommoder à leur façon. » [79]

Pour un observateur extérieur au monde scientifique, ce procédé apparaît, à raison, déloyal, criminel et hautement condamnable au regard de la justice comme de l'éthique. Pour un scientifique qui, dans son activité de chercheur, s'interdit tout jugement moral, une incertitude aussi fallacieuse soit-elle n'est pas rejetée en tant que telle, mais est considérée comme une sorte de défi scientifique : les chercheurs doivent, entre eux, dans le champ clos de la « science », la lever en établissant les faits de manière incontestable.

C'est ainsi que réagit le biologiste américain Barry Commoner lorsque, dans l'affaire de la pollution du sol et des nappes phréatiques de l'État de l'Illinois, il fut confronté aux arguments scientifiques avancés par ses confrères payés par les firmes agroalimentaires pour les disculper. Dans le respect des règles régissant la recherche scientifique – collégialité, examen critique des propositions théoriques, libre débat contradictoire… – il parvint à réfuter leur thèse et à prouver que les engrais azotés étaient bien responsables de cette pollution et des problèmes de santé qu'elle provoqua [80].

---

[78] Cf. Jamie Lincoln Kitman, *Histoire secrète du plomb*, Allia, 2005. Le PTE a été utilisé comme additif antidétonant mélangé à l'essence. Selon les estimations, il aurait provoqué, aux États-Unis, en moyenne 5 000 décès par an durant 75 ans.

[79] Revue *Encyclopédie des nuisances* n°15, avril 1992, p. 40.

[80] B. Commoner, *L'Encerclement. Problèmes de survie en milieu terrestre*, ch. V, Seuil, 1972. La contamination de l'eau du robinet par les nitrates entraîna le décès par asphyxie de plusieurs bébés.

Le fait que Commoner se soit comporté conformément à l'*ethos* scientifique n'implique pas nécessairement qu'il ait été plus neutre sur le plan axiologique que ses collègues travaillant pour le compte de l'industrie ; lui-même reconnaissait volontiers que l'objectivité du savant est une illusion. Pour être membre d'une communauté scientifique, tout scientifique n'en demeure pas moins un être « politique » pris dans un faisceau de relations et de valeurs sociales. Et ce sont ces valeurs qui incitent un chercheur à opter pour tel ou tel objet d'étude, tel ou tel mode d'investigation. Commoner préféra exercer son métier sur le terrain plutôt qu'en laboratoire, et il savait que ce choix guidé par sa volonté de lutter pour la préservation de l'environnement ne lui garantirait pas une brillante carrière [81]. De manière très conséquente, il ne déniait pas à ses collègues le droit de servir, avec les armes de la science, le camp adverse, celui des industriels. L'essentiel à ses yeux est que les points de vue antagoniques soient discutés entre scientifiques, avec les méthodes de la recherche scientifique, et que la communauté scientifique rende ensuite son verdict : c'est la procédure habituelle de vérification-réfutation soumise à l'appréciation des différents chercheurs qui doit assurer la transmutation de propositions théoriques subjectives en connaissances objectives impersonnelles.

Malgré son engagement, Commoner n'était pas exempt de préjugés scientistes : il voulait préserver dans l'opinion publique une image illusoire de la « Science » et des savants. Aussi déplorait-il que le spectacle des désaccords entre chercheurs incite les citoyens à douter de la science :

> « [...] le public n'est plus certain que les hommes de science – tous les hommes de science – "disent la vérité". Et l'homme de la rue a commencé à mettre en doute ce qu'il avait l'habitude de tenir pour admis : le fait que, à ses yeux, science et vérité ne font qu'un. » [82]

Pour rétablir « la confiance du citoyen en l'objectivité de la science », il aurait souhaité que les controverses scientifiques ne soient pas débattues en public, et que les savants ne diffusent que les « vérités » reconnues par

---

[81] Commoner (1917-2012) était marxiste et se présentait comme un « biologiste des eaux d'égout ». Il a été candidat écologiste à l'élection présidentielle américaine en 1980.

[82] B. Commoner, *Quelle terre laisserons-nous à nos enfants ?*, Seuil, 1969, p. 144.

l'ensemble de la communauté scientifique comme si cette dernière s'exprimait d'une seule et même voix. Ainsi, au prix d'une tromperie, serait sauvegardé le mythe d'une science sûre d'elle et infaillible. Mais pourquoi faudrait-il impérativement que, dans l'esprit du public, science et vérité ne fassent qu'un ? Pourquoi les savants devraient-ils être consultés comme des oracles ?

Les difficultés qu'il rencontra au cours de ses diverses recherches sur le terrain ont amené Commoner à prendre conscience de l'existence d'une « guerre des sciences » [83], en l'occurrence, un conflit opposant les sciences de la vie et les sciences de la matière inanimée, les sciences qui se collettent avec la complexité du monde vécu et celles, plus prestigieuses, qui ne sortent pas de l'univers clos des laboratoires. En raison de la multiplication des catastrophes écologiques et sanitaires, les premières sont de plus en plus sollicitées tant par les victimes que par les autorités qui, pour des raisons différentes, souhaitent connaître la gravité des risques encourus [84]. Hors de leurs centres de recherche, les scientifiques requis en tant qu'experts chargés d'évaluer des situations critiques, s'exposent alors aux avis contraires de leurs détracteurs, qu'ils soient ou non scientifiques.

Selon Foucart, la véritable « cible » de l'appel de Heidelberg n'aurait pas été « l'écologie *stricto sensu* », mais « l'ensemble des disciplines émergentes que sont les sciences de l'environnement » [85]. Étant profanes, nous sommes « naturellement » plus enclins à croire des chercheurs qui

---

[83] Expression utilisée par Isabelle Stengers, *Cosmopolitiques*. Tome 1. *La guerre des sciences*, La Découverte/Les Empêcheurs de penser en rond, 1996. L'astrophysicien et membre de l'Institut Evry Schatzman, dont il a été question plus haut, a défendu l'appel de Heidelberg en développant une argumentation fondée sur l'opposition sciences de la nature/sciences humaines, les premières étant, bien évidemment, les seules véritablement scientifiques à ses yeux. In "À propos de l'appel de Heidelberg. Confusion et responsabilité", revue *Raison présente* n°106, 2° trimestre 1993, p. 7-14.

[84] Cf. la « communication » officielle relative aux menaces que représente pour la population l'incendie de l'usine Lubrizol à Rouen…

[85] Foucart, *op. cit.*, p. 88-89. Il parle d'un « enrôlement » de « scientifiques prestigieux pour attaquer […] la science ». Parmi ces prestigieux signataires, on trouve Pierre Bourdieu, Hervé Le Bras, Yves Lacoste, Luc Ferry, François Dagognet, Marc Augé, Marc Fumaroli, Michel Maffesoli… qui ont dû éprouver une grande satisfaction d'amour-propre de voir leurs noms associés à ceux de Prix Nobel de Physique, Chimie, Médecine…

s'inquiètent des conditions de vie sur terre, que leurs homologues appointés par l'industrie. Pour autant, aussi louables soient ses motivations, un chercheur préoccupé à la fois par sa carrière, le financement de sa recherche, l'avancement de la « Science », la préservation de l'environnement, la reconnaissance sociale et politique de son expertise, etc., ne saurait être considéré comme parfaitement neutre sur le plan axiologique, comme l'admettait Commoner. Et quoi que ce dernier ait pu penser, les faits montrent que dès l'instant où les scientifiques de toute discipline sont confrontés à des phénomènes non artificiels se déroulant en milieu ouvert, il leur est quasiment impossible de parvenir à annihiler l'incertitude.

Qui plus est, dans ces circonstances, sur « le terrain d'une controverse publique », ils doivent également affronter la pression des gouvernants, des industriels, et celle des « vulgaires » [86].

Villiers de l'Isle-Adam écrivait :

> « Le premier des bienfaits dont nous soyons, positivement, redevables à la science est d'avoir placé les choses simples, essentielles et “naturelles” » de la vie, *hors de la portée des pauvres*. » [87]

Il serait aujourd'hui plus juste de dire qu'elle a exproprié les gens ordinaires de leur monde commun, pour lui substituer un univers d'artefacts conçu à son image, inintelligible pour les profanes, sinon pour les scientifiques eux-mêmes [88].

La situation actuelle est telle que seuls des « spécialistes » sont habilités à nous informer – ou non, selon les consignes qu'ils reçoivent des gouvernants – du « caractère plus ou moins nocif » des éléments qui conditionnent notre

---

[86] Salomon, 1999, *op. cit.*, p. 154. Cf. l'analyse du problème de l'expertise par Philippe Roqueplo : “L'expertise scientifique, consensus ou conflit ?”, in *La Terre outragée. Les experts sont formels*, Autrement, 1992, p. 157-169.

[87] *Nouveaux contes cruels*, “L'amour du naturel”, novembre 1888.

[88] « L'approche analytique réductrice, le cloisonnement disciplinaire, l'émiettement des connaissances, l'absence de recul critique, de culture historique et épistémologique …, empêchent les chercheurs d'avoir une vision globale de l'entreprise technoscientifique. » Cf. Groupe Oblomoff, *Un futur sans avenir. Pourquoi il ne fait pas sauver la recherche scientifique*, L'Échappée, 2009, p. 23.

vie de tous les jours : l'air que nous respirons, l'eau que nous buvons, les aliments que nous consommons, les ondes et radiations qu'émettent téléphones portables, écrans divers, antennes relais… jusqu'aux médicaments qui nous sont prescrits. Le fait de vivre dans un monde qui nous est irrémédiablement étranger bien qu'il soit le produit de l'activité humaine, constitue « *la nuisance qui contient toutes les autres* » [89].

Selon Jacques Monod, il nous faudrait consentir à cette « aliénation » pour pouvoir bénéficier de tous les progrès induits par les avancées de la « Science ». Il est plus que permis de douter des bienfaits de cette dernière. En revanche, il est certain que cette soumission volontaire permettrait au « système » de persévérer dans son être, et aux savants, d'y contribuer activement par leurs recherches.

« Libérer la recherche scientifique », disent-ils !

La reconnaissance de l'enrôlement de la science et de la technique par le capital ne permet pas de préjuger le destin que leur réservent ceux qui souhaitent en finir avec l'ordre social existant : faut-il « libérer » la technoscience [90] ou au contraire l'abolir en tant que composante essentielle du « système » ? Pour la plupart des marxistes, l'essor des sciences et des techniques est supposé créer les conditions objectives de la fin du capitalisme. Conformément à la vulgate, ils soutiennent que, à un certain stade de leur développement, les « forces productives entrent en contradiction avec les rapports de production » si bien que, pour perpétuer leur domination, les capitalistes sont contraints de les entraver. D'après le scénario dessiné à « grands traits » par Marx en 1859, dans ce moment historique critique, seule une révolution sociale est en mesure de libérer les forces productives. La science et la technique étant « neutres », il suffit alors de modifier leur mode d'appropriation pour en faire des

---

[89] Revue *Encyclopédie des nuisances* n°1, novembre 1984, p. 11.

[90] Le livre dans lequel la sociologue Anne Thébaud-Mony dénonce « la confiscation de la science au service des intérêts privés » a pour titre : *La science asservie. Santé publique : les collusions mortifères entre industriels et chercheurs*, La Découverte, 2014.

instruments d'émancipation des hommes, et non plus d'exploitation et d'aliénation.

Même des critiques intransigeants du léninisme et du stalinisme comme Karl Korsch ou Anton Pannekoek ont soutenu ce type de raisonnement : ils n'ont remis en question ni la dialectique des forces productives et des rapports de production, ni la thèse selon laquelle le capitalisme remplit une mission historique civilisatrice, ni l'idée que le prolétariat révolutionnaire reprendra le flambeau du progrès abandonné par la bourgeoisie et libérera les forces productives et la production. Fidèles à la la vision baconienne de Marx et Engels, ils concevaient les rapports entre les hommes et la nature comme une guerre que le prolétariat devait finir par gagner – en « déchaînant » les forces productives (Pannekoek), en les développant « d'une façon gigantesque » (Korsch) – posant ainsi les fondements d'une société « communiste » sur les vestiges d'une nature terrassée par le génie prométhéen des hommes [91].

Pour ne pas s'attarder sur cette conception téléologique mystificatrice de l'histoire, je m'en tiendrai à un constat et une remarque. Il y a près de cinquante ans, à la suite notamment des prophéties de Radovan Richta, des marxistes dénonçaient le blocage des forces productives par les capitalistes, et affirmaient que, au stade de la révolution scientifique et technique (RST), seul le « socialisme » était capable de rétablir la « correspondance » entre forces productives et rapports de production et de relancer ainsi la dynamique du progrès technoscientifique [92]. Les mêmes mettaient sur le compte de l'idéologie bourgeoise la mise en

---

[91] A. Pannekoek, Préface au livre de J. Dietzgen, *L'essence du travail intellectuel humain* [1869], Champ Libre, 1973, p. 13-14. K. Korsch, *Karl Marx* [1938], Ivrea, 2002, p. 77, 237-238. Pour avoir un aperçu du projet délirant des bolcheviques en la matière, voir l'extrait de *Littérature et Révolution* [1924] de Léon Trotski cité par Pierre-André Taguieff dans *Du Progrès. Essai*, EJL, 2001, p. 116-117.

[92] R. Richta (sous la direction de), *La Civilisation au carrefour*, Seuil, 1974. Selon Richta, marxiste tchèque, la RST fait de la priorité de la science sur la technique, et de la technique sur la production directe, « la loi de développement des forces productives », p. 42. Pour Richta, bien évidemment, les pays du bloc soviétique étaient d'authentiques socialismes… En 1971, Pierre Juquin, alors apparatchik communiste, affirmait : « Le développement scientifique mine le capitalisme » cité par D. Nordon, *op. cit.*, p. 59.

accusation du pouvoir oppressif et mortifère de la Technoscience : la critique de la science et de la technologie par les mouvements radicaux des années 1970 n'aurait fait qu'exprimer la peur des dominants devant le risque d'effondrement du système. Depuis, l'empire soviétique, avatar étatique et bureaucratique du capitalisme, s'est écroulé et le capitalisme occidental mondialisé a commencé sa troisième révolution industrielle avec la convergence des NBIC. Qui oserait soutenir aujourd'hui que le capitalisme entrave la recherche technoscientifique et l'innovation [93] ?

Par ailleurs, en quoi une « Science » affranchie de la tutelle du Capital et de l'État garantirait-elle l'avènement d'une société de femmes et d'hommes authentiquement libres et égaux ? Il est en revanche sûr que sa complète indépendance signifierait celle des chercheurs et des ingénieurs, et, par voie de conséquence, une recherche technoscientifique dont l'orientation serait définie exclusivement par ces derniers. Autrement dit, l'émancipation de la « Science » laisserait augurer l'instauration d'un gouvernement des masses par les savants :

> « Ce sera le règne de l'intelligence scientifique, le plus aristocratique, le plus despotique, le plus arrogant et le plus méprisant de tous les régimes. » (Bakounine)

Jan Waclav Makhaïski l'avait très bien pressenti, et Ante Ciliga a pu le constater dans les années qui suivirent le coup d'État bolchevique : le « socialisme scientifique » est la « nouvelle religion des intellectuels », et l'Union soviétique, leur « royaume » [94]. L'histoire a révélé la nature du marxisme : une idéologie d'intellectuels, un *scientisme*.

Ainsi, Richta déclarait qu'il fallait, en tout, « s'en remettre à la boussole de la science » : toutes les activités humaines, l'organisation sociale, le travail, le gouvernement, la culture, la protection de la nature, l'hygiène mentale, le régime alimentaire… devaient être régis selon « un système de

---

[93] Hormis David Graeber dans le deuxième chapitre de *Bureaucratie*, Babel, 2017 !

[94] J. W. Makhaïski (1866-1926), *Le socialisme des intellectuels*, textes choisis, traduits et présentés par A. Skirda, Les Éditions de Paris, Max Chaleil, 2001 ; A. Ciliga, *Au pays du mensonge déconcertant. Dix ans derrière le rideau de fer* [1938], UGE, 1977, p. 70-71.

normes scientifiques élaborées par différentes disciplines »[95]. Richta envisageait également l'orientation « consciente, scientifique » de l'évolution de l'humanité au moyen d'interventions techniques sur le corps humain.

Il n'est donc pas surprenant que, comme bon nombre d'intellectuels occidentaux de la première moitié du XXe siècle, John Desmond Bernal, physicien anglais, membre de la *Royal Society*, ait été séduit par ce « socialisme des intellectuels » : marxiste, adhérent du Parti communiste de 1923 à 1933, prix Staline de la paix en 1953, il a exposé sa conception d'un monde « idéal » où « l'âme rationnelle » aurait vaincu ses « ennemis » et se serait libérée de l'emprise du Capital, dans un court essai publié en 1929[96]. Il n'y est nullement question de société sans classes ni État, mais d'une formation sociale où la « Science » exercerait, au sens gramscien du terme, une « hégémonie », et où les savants détiendraient le pouvoir. C'est la vision non pas d'un humaniste luttant pour l'émancipation des hommes, mais celle d'un futurologue marxiste et d'un physicien scientiste pour qui l'expression de la toute-puissance de la Raison technoscientifique ne doit connaître aucune limite. Une nouvelle humanité rendue immortelle par sa « mécanisation » colonisera l'univers et transformera les étoiles en usines à chaleur. Les cerveaux humains seront immergés dans un liquide et connectés entre eux afin de décupler les facultés intellectuelles de l'humanité et de diriger le mouvement des étoiles… Bernal était conscient de la répugnance qu'inspirerait au plus grand nombre, attaché à une image sentimentale et traditionnelle de l'humanité, la perspective d'une mécanisation du corps humain, aussi n'écartait-il pas l'éventualité d'une séparation de l'humanité en deux composantes : d'une part, « l'aristocratie scientifique » et ses subordonnés, d'autre part, le reste de l'humanité condamné à disparaître à cause « du vieux mécanisme [darwinien] de l'extinction ».

---

[95] Richta, *op. cit.*, p. 322, 349. Le type même de société cauchemardesque que E. Zamiatine dénonçait dans *Nous autres* [1920], Gallimard, 2012.

[96] J. D. Bernal, *The World, The Flesh and the Devil. An Enquiry into the Future of the Three Enemies of the Rational Soul* [1929]. La traduction du ch. 6 : « Possibilité », a été publiée dans la revue *Ecologie & Politique* n°55, 2017, p. 129-134.

Les similitudes entre les prédictions de Bernal et les projets actuels des transhumanistes sont évidentes ; elles sont l'expression d'un même imaginaire et d'une même conviction : l'accélération du progrès scientifique et technique fera des hommes « augmentés », des êtres immortels et des démiurges, voire des thaumaturges qui façonneront l'univers à leur convenance. Le philosophe Gilbert Hottois est tout aussi exubérant dans son exhortation à « projeter [dans l'avenir] une espérance sans limites », à « donner toute la mesure des technosciences » « dans l'espace extraterrestre », à modifier radicalement « les corps-cerveaux supports de l'esprit humain, pour des raisons […] de survie et d'expansion » [97].

Il n'y a là, en définitive, rien de bien nouveau, si ce n'est l'actualisation d'un programme ébauché par Francis Bacon (et René Descartes) dans les premières décennies du XVIIe siècle, et jamais remis en question depuis :

> « […] connaître les causes, et le mouvement secret des choses ; et reculer les bornes de l'Esprit Humain en vue de réaliser toutes les choses possibles. » [98]

Bacon annonçait déjà l'allongement indéfini de la durée de vie humaine, la mort de la mort naturelle – idée que reprendra Condorcet dans son *Fragment sur l'Atlantide* [99].

A l'orée du XXe siècle, le chimiste français Marcellin Berthelot rappelle qu'il incombe aux scientifiques de substituer à la nature première, hostile, un monde artificiel parfait, bâti par et pour les hommes :

---

[97] G. Hottois, Philosophies des sciences, philosophies des techniques, op. cit., p. 190-191. Hottois est un philosophe belge, membre de l'Académie royale des sciences, du Comité consultatif de bioéthique de Belgique, et du Comité d'orientation scientifique et stratégique du Collège de France. Mêmes anticipations chez J-L. Mélenchon : dans l'émission « Des paroles et des actes », le 12 avril 2012, il soutient qu'un jour la science rendra les hommes immortels ; et le 28 août 2016, dans un discours prononcé à Toulouse, il déclare avec emphase : « Merveille de l'esprit humain quand il est libre ! » avant d'évoquer la découverte future de « trous dans l'espace-temps » qui permettront aux hommes de « raccourcir les distances » et de visiter les exoplanètes.

[98] F. Bacon, *La Nouvelle Atlantide* (1627), Flammarion, 1995, p. 119.

[99] Dans *Du progrès et de la promotion des savoirs*, Bacon écrit : « non seulement l'esprit mais le corps transmué accéderont à l'immortalité », *op. cit.*, p. 77. Condorcet, *Esquisse d'un tableau historique de l'esprit humain, Fragment sur l'Atlantide*, Flammarion, 1988, p. 315 et suiv.

> « sinon une *antiphysis,* une contre-nature, [… du moins] une nature supérieure et en quelque sorte transcendante, où la puissance de l'individu est centuplée par la transformation des forces, jusque-là ignorées ou incomprises, empruntées à la lumière, au magnétisme, à l'électricité. » [100]

Qu'il s'agisse de contre-nature ou de nature transcendante, dans les deux cas, savants et ingénieurs se livrent à des activités capables de leur faire éprouver une « jouissance technologique fondamentale extrême », une jouissance qui passe par la « pulvérisation de la résistance du réel » [101]. *Little Boy, Fat Man, Castle Bravo* et bien d'autres engins du même type, en ont apporté la démonstration. De toutes ses fabuleuses expériences aux conséquences telluriques est issu le plutonium, « inexistant naguère [… et aujourd'hui] le plus effroyable poison que contient la nature » [102]. Mais la pulvérisation du réel ne se limite pas au monde physique, elle s'étend également au monde vivant. Au milieu du XIXe siècle, le physiologiste Claude Bernard parlait de « subjuguer la nature vivante » :

> « C'est là toute l'idée moderne dans les sciences : conquérir la nature, lui arracher ses secrets, s'en servir au profit de l'humanité. La physique et la chimie ont assuré à l'homme sa domination sur la nature brute. La physiologie la lui donnera sur la nature vivante. » [103]

Et elle n'a pas failli. En 1979, au terme d'une vie de chercheur, le biochimiste Erwin Chargaff constatait avec amertume :

> « Ma vie a été marquée par deux découvertes funestes dont il est encore impossible d'évaluer l'effet final : 1) la fission de l'atome ; 2) les manipulations consécutives à l'explication de la chimie par l'hérédité. Dans les deux cas c'est un noyau qui est maltraité, celui de l'atome et celui de la

---

[100] M. Berthelot cité par P. Thuillier, 1995, *op. cit.*, p. 379.

[101] Expression utilisée par J-J. Delfour, *La Condition nucléaire*, *op. cit.*, p. 38, 124, 128 et suiv., 194… Theodore B. Taylor, physicien « *designer* » de bombes atomiques, avec son collègue Fryman Dyson, parlait de « mettre en pièces Jupiter ». Cf. l'entretien qu'il a accordé au journaliste Jean-François Fogel : « L'homme qui alluma sa cigarette avec une bombe atomique », *Le Point* n°492, 22 février 1982.

[102] G. Anders, *L'Obsolescence de l'Homme*, Tome II, *Sur la destruction de la vie à l'époque de la troisième révolution industrielle*, Éditions Fario, Paris, 2011, p. 22.

[103] Cité par P. Thuillier, *La grande implosion*, *op. cit.*, p. 419.

cellule. Dans les deux cas, j'ai le sentiment que la science a franchi une limite devant laquelle elle aurait dû reculer. Comme cela se produit souvent en sciences, les découvertes à l'origine de ces innovations étaient dues à des gens tout à fait admirables, mais la meute qui les suivait dégageait déjà une odeur méphitique. » [104]

Au moment où il écrivait ces lignes, la manipulation du vivant n'en était qu'à ses balbutiements, et pourtant il avait deviné le « cauchemar » qu'engendrerait « une technologie de la biopoïèse » (p. 152). Depuis, les biologistes rivalisent de prouesses: création d'» organismes vivants aux propriétés insoupçonnées » ; de bactéries dites xénobiotiques ; d'un variant artificiel de la grippe aviaire pouvant provoquer la mort de millions de personnes … jusqu'à la mise au point de la technique dite Crispr-Cas9 dont les potentialités effraient même l'une de ses deux co-découvreuses…

« Le biologiste sait-il ce qu'est la vie ? » [105]

Chargaff pose cette question sans être convaincu que ses collègues soient en mesure d'y répondre, et encore moins les chercheurs d'autres disciplines :

« La vie est un chose auprès de laquelle les sciences exactes ne se sentent pas à l'aise. Même les autres sciences, les "non exactes", ne savent pas bien qu'en faire. » (*Ibidem*, p. 248)

Selon Hannah Arendt, si les savants avaient cherché à résoudre cette énigme, la science « ne serait jamais parvenue à [son] stade actuel » [106]. Faut-il croire que le déni de la sensibilité, des affects, de la subjectivité impliquait nécessairement celui de la vie humaine ? La science galiléenne, observe Gusdorf, « est la science d'un monde sans l'homme » [107]. Monod n'en disconvient pas :

---

[104] E. Chargaff, *Dans le feu d'Héraclite. Scènes d'une vie devant la nature* [1979], Viviane Hamy, 2006, p. 286.
[105] Chargaff, *op. cit.*, p. 183.
[106] *La crise de la culture*, p. 339.
[107] G. Gusdorf, art. "La révolution galiléenne", *Encyclopædia Universalis*, vol. 7, 1970, p. 445.

> « La science objective retire sa place à l'homme dans l'univers. Elle en fait un étranger, presqu'un accident dans l'univers. » [108]

Son antihumanisme radical s'accompagne de ce que Michel Henry appelle une « inversion de la téléologie vitale », c'est-à-dire d'un « renversement du rapport entre la fin et les moyens » (Simone Weil) : le savoir et la technique ne sont plus mis au service de la vie, mais d'eux-mêmes et d'autres formes de puissances – l'État et, plus tard, le Capital [109] – auxquelles correspondent d'autres formes de jouissance : respectivement, « la jouissance politique de la domination » et « la jouissance capitaliste de la production-destruction » [110].

Trois puissances-jouissances mortifères qui partagent la même vision utilitariste de l'homme : également enclines à juger son existence superflue pour cause d'obsolescence, et, en conséquence, nullement tenues d'avoir quelque considération ou respect pour la vie humaine.

A propos des prétendues vertus antitotalitaires de la « Science »

« Dans le monde totalitaire décrit par [Orwell dans *1984*] – écrit Foucart – la science est dangereuse car elle sert à fabriquer et acquérir du savoir, à émanciper et affranchir les hommes » [111]. Sans doute dans la fiction d'Orwell, mais dans le totalitarisme réellement existant, l'incompatibilité entre ce type de régime et la « Science » reste à établir [112], et la vertu émancipatrice de la « Science » également. La condamnation

---

[108] J. Monod, *op. cit.*, p. 68. Pour Monod, c'est la deuxième raison de l'aliénation de l'homme à la science.

[109] M. Henry, *La Barbarie*, Grasset, 1987, p. 86-87. Henry parle à ce propos d'un « retournement ontologique qui inaugure les temps modernes ». Il le situe à la fin du XVIIIe siècle et au XIXe siècle alors qu'il commence à se produire dès la Renaissance, moment où le mouvement des *enclosures* opère, en Angleterre, cette même inversion de la téléologie vitale dans le champ « économique » en substituant la logique du profit à celle des besoins.

[110] Les deux associées à la « jouissance technologique de la pulvérisation du réel » constituent, selon Delfour, « la jouissance du négatif », *La condition nucléaire*, *op. cit.*, p. 41.

[111] S. Foucart, *op. cit.*, p. 283.

[112] « Comme se fait-il que la pensée rationnelle se montre impuissante face aux totalitarismes, et parfois même s'en fasse complice ? » demande Nordon, *op. cit.*, p. 52.

de la « science juive » par les nazis et la promotion du lyssenkisme par le pouvoir stalinien ne constituent pas des preuves suffisantes. *A contrario*, le IIIe Reich encouragea la recherche notamment dans les domaines de la chimie, de la biologie, et de la physique atomique [113] : contre une idée reçue, Jeffrey Herf a démontré que, malgré sa haine affichée pour la « raison », le nazisme vénérait la technologie [114]. Quant au régime soviétique, hormis son immixtion en biologie, il a, marxisme et guerre froide obligent, largement favorisé la recherche scientifique [115]. Les faits montrent que la recherche scientifique peut s'accommoder de n'importe quel type de régime politique, l'essentiel étant que le pouvoir en place respecte les règles qui régissent la vie de la communauté scientifique et son mode autonome de production de connaissances.

Un des principes cardinaux qui président aux destinées de l'aventure scientifique est le libre débat critique au sein de la communauté des chercheurs, ce qui laisse accroire qu'il y règne une forme de démocratie. En réalité, les chercheurs ne s'y soumettent pas nécessairement de bonne grâce et n'accueillent pas toujours avec la bienveillance qu'il siérait, les critiques susceptibles de réfuter leurs théories ou leur « vision du monde ». Ce type d'attitude correspond à ce que Serge Moscovici appelle le visage « hérisson » du chercheur :

---

[113] Les physiciens allemands travaillèrent aussi à la mise au point d'une bombe atomique, cf. Nicolas Chevassus-au-Louis, *Pourquoi Hitler n'a pas eu la bombe atomique*, Economica, 2013. Pour mémoire, on rappellera l'espèce de compétition à laquelle se sont livrés les vainqueurs de 1945 pour enrôler dans leurs équipes de chercheurs les savants allemands ayant travaillé pour le IIIe Reich ; et la récupération des résultats des expériences effectuées sur les prisonniers de guerre par les médecins japonais dans l'unité 731.

[114] J. Herf, *Le modernisme réactionnaire. Haine de la raison et culte de la technologie aux sources du nazisme* (1984), L'Échappée, 2018. Richard W. Darré, un des principaux théoriciens nazis, déclarait : « La connaissance et la science devaient retrouver leur caractère de culture secrète, réservée aux privilégiés. À ce prix seulement la science pourrait reprendre son rôle normal, qui est de fournir aux maîtres les moyens de dominer aussi bien la nature humaine que la nature extra-humaine ». cité par Hermann Rauschning, *Hitler m'a dit* (1939), Pluriel, 1979, p. 78.

[115] C'est une équipe de physiciens russes (dont faisait partie Sakharov) .qui conçut la plus puissante bombe H qui ait jamais explosé. Les soviétiques ont également été des pionniers dans la conquête spatiale…

« Il refuse ce qui heurte et contrarie sa propre vision. Ces résultats, il les examine à l'intérieur d'une discipline et à partir d'une cause unique, la clé des énigmes. Il les rapporte à un système de théories dont il reconnaît l'autorité. » [116]

A cela s'ajoute le fait que la communauté scientifique est une formation sociale hiérarchisée qui, dans les phases « normales » de la recherche, se caractérise surtout par son orthodoxie : des chercheurs comme Wegener, Prusiner, furent, dans un premier temps, ostracisés en raison de leur non-conformisme. Ce n'est que dans les moments « extraordinaires », lorsque l'accumulation d' « anomalies » fragilise le paradigme dominant, que le discours critique joue un rôle majeur, « révolutionnaire ». Au cours de ces phases, l'enjeu de la confrontation entre l'ancien paradigme et le nouveau n'est pas simplement théorique, il est aussi politique dans la mesure où ce conflit oppose les jeunes « révolutionnaires » aux chercheurs chenus qui assoient sur la « science normale » leur pouvoir au sein de la communauté [117].

Le fait que les scientifiques soient tenus d'accepter, bon gré mal gré, le libre de jeu de la critique dans l'exercice de leur métier, ne les prédispose pas à se plier volontiers à cette même règle en dehors de leur milieu lorsque, mis à contribution en qualité d'experts, ils sont exposés aux attaques des « gens du commun ». De par sa nature même, la « Science » apparaît comme une instance peu prête à débattre d'égal à égal avec ces derniers : la rupture avec le sens commun, le recours à un langage hermétique excluant les non-initiés [118]… ont dressé une frontière entre les savants et les profanes. Ceux qui, parmi les chercheurs, n'admettent pas d'être considérés comme des citoyens ordinaires n'hésitent pas à recourir à l'argument d'autorité pour faire taire leurs détracteurs. Ceux-là souscrivent

---

[116] S. Moscovici, *La machine à faire des dieux*, Fayard, 1988, p. 9.

[117] Thomas S. Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (1962), Flammarion, 1983.

[118] Au cours d'une intervention devant un public de profanes, le physicien Richard Feynman déclara : « Le drame de cette conférence, c'est justement que je dois vous faire comprendre qu'on ne peut pas sérieusement expliquer la beauté des lois de la nature et surtout la faire ressentir, à des gens qui n'ont aucune connaissance profonde des mathématiques. J'en suis désolé, mais apparemment, c'est comme ça ». R. Feynman, *La nature de la physique*, Seuil, 1980, p. 44.

aux trois articles de foi du scientisme (cf. supra) : leur conviction de détenir le seul « savoir authentique » et d'être capables de résoudre tous les problèmes auxquels l'humanité fait face, les conforte dans l'idée que la gestion de toutes les affaires humaines devraient leur être confiée, pour « assurer aux hommes le maximum de bonheur et de moralité » précisait Berthelot :

> « [la Science] réclame aujourd'hui, à la fois, la direction matérielle, la direction intellectuelle et la direction morale des Sociétés. » [119]

Le même programme, on l'a vu, était défendu par Richta. Cette « légitime prétention », selon l'expression de Berthelot, exprime le caractère foncièrement totalitaire du scientisme : en acte, elle exacerberait la perte de maîtrise des individus sur leurs conditions de vie et sur leur environnement immédiat ; elle les déposséderait de leur propre existence et du peu de liberté qu'il leur reste [120].

S'il est question de combattre un système qui conjugue l'oppression, l'exploitation, l'aliénation, l'exclusion, la désolation, la dévastation des rapports humains, de la nature, des milieux de vie et de la vie…, et d'ouvrir la voie à l'institution d'une société « saine », « décente », débarrassée de tous ces fléaux et offrant à chacun la possibilité de mener une vie accomplie…, rien alors ne justifie que la « Science » bénéficie d'une sorte de traitement de faveur en vertu de la sacralité du « Savoir » et sous prétexte qu'il ne faut pas succomber à l' « obscurantisme post-moderne » : en tant qu'institution solidaire du Capital et de l'État, elle doit également être abolie.

---

[119] Berthelot cité par P. Thuillier, 1995, *op. cit.*, p. 402. Thuillier rapporte également ce souhait formulé par Ernest Renan (p. 373) : « L'idéal d'un gouvernement serait un gouvernement scientifique, où des hommes compétents et spéciaux traiteraient les questions gouvernementales comme des questions scientifiques et en rechercheraient rationnellement la solution ».

[120] Cf. groupe Oblomoff, *Un futur sans avenir*, *op. cit.*, p. 41-42, 47, 63-64. Oblomoff rappelle opportunément le rôle décisif de la technoscience dans la conception et la mise en place des dispositifs de surveillance de masse (p. 95 et suiv.).

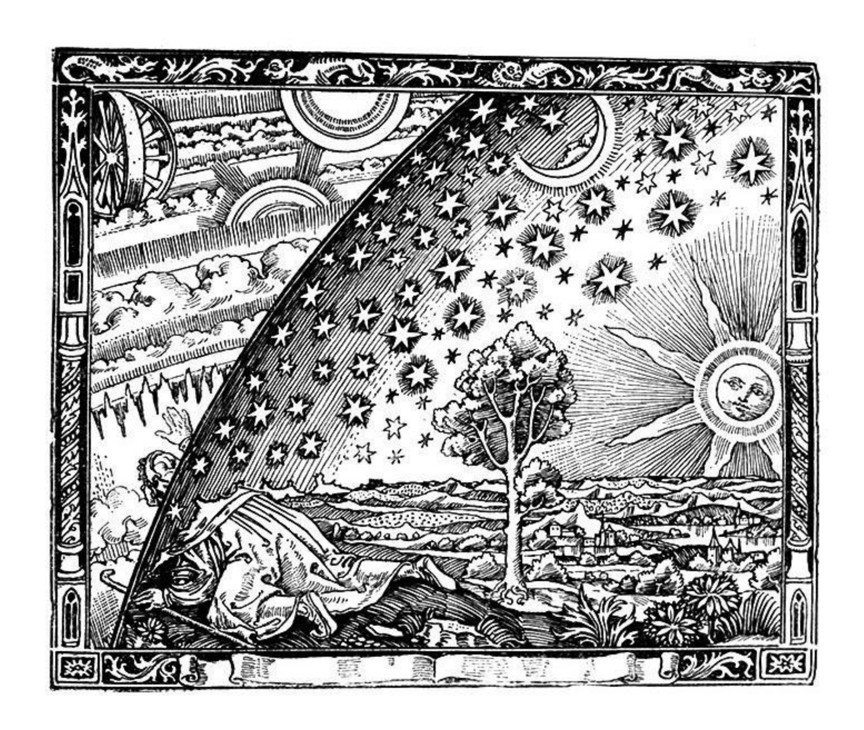
Il s'agit bien plutôt de lutter contre « l'obscurantisme scientiste » [121] au nom d'une autre conception du savoir, de sa production, de son partage et de sa finalité : afin que les gens du commun puissent se réapproprier, collectivement et individuellement, savoir et savoir-faire et, dans le même mouvement, leur monde vécu et leur propre vie. Bien évidemment, abolir la « Science » n'implique pas faire table rase de toutes les connaissances « objectives » accumulées depuis le début des temps modernes, pour au moins une raison prosaïque majeure : comme le rappelle Oblomoff [122], nécessité faisant loi, nous aurons toujours besoin de physiciens, chimistes, biologistes, géologues, écologues… pour, autant que faire se pourra, assainir une planète empoisonnée par deux siècles et plus de « progrès sans merci ».

Michel Barrillon,
Aix en Provence, novembre 2019.

Texte inédit.

~

[121] Antonio Gramsci : « La superstition scientifique apporte avec elle des illusions si ridicules et des conceptions si infantiles que, par comparaison, la superstition religieuse elle-même en sort anoblie. » cité par Thuillier, *op. cit.*, p. 399.
[122] Oblomoff, *op. cit.*, p. 55-56. cf. Hannah Arendt, *Du mensonge à la violence*, Agora Pocket, 1994, p. 119-120, 134.



Décembre 2019

Révolution : le mot et la chose

de Copernic à la ZaD de Notre-Dame des Landes

Résumé

La « révolution » au sens de « commencement de quelque chose de nouveau » (Arendt), relève-t-elle de la nécessité historique (Marx, 1859) ? Ou de l'imagination sociale radicale des hommes (Castoriadis) ? D'une loi objective, immanente, indépendante de leur volonté ? Ou au contraire, de l'action collective volontaire de femmes et d'hommes animés par un idéal (Landauer, Arendt) ? Faut-il croire, avec Hannah Arendt, que, dès l'instant où la « question sociale » s'immisce dans un processus révolutionnaire, celui-ci est « dévoyé » et s'achève inévitablement en « régime de terreur » ?… Au-delà des débats théoriques, la question n'est pas tant de savoir ce que désigne le « concept » de révolution, que de s'interroger sur ce qu'il conviendrait de faire pour en finir avec l'ordre social existant et édifier une société « saine » (Fromm). À l'évidence, on ne saurait espérer un « dépassement progressiste » du capitalisme : contrairement à ce que prédisait Marx (1848, 1859, 1867), l'histoire a montré que le Progrès sans fin assure la perpétuation du système et non sa disparition. Il semble plus réaliste de rompre radicalement et globalement avec une civilisation industrielle mortifère qui s'évertue à dévaster la planète et à rendre l'humanité obsolète.

« Inutile pour l'heure de parler de révolution,
si je tais les raisons qui me la font désirer. »

Claude Guillon (1989)

À l'origine de cette réflexion sur l'idée de « révolution », diverses prétextes : durant l'été dernier, un court texte de Hannah Arendt a été publié à titre posthume dans lequel elle reprend les idées qu'elle avait développées longuement dans son *Essai sur la révolution* (1963). Le texte en question a pour titre : *La liberté d'être libre*. La thèse consternante qu'Arendt défend dans ces deux écrits me semble justifier une présentation critique d'autant que, plus ou moins explicitement, elle la conçoit comme l'antithèse de celle exposée par Marx en 1848, 1859 et 1867…

Autre motif : l'article de Frédéric Lordon dans lequel il brocarde, avec la suffisance dédaigneuse de « l'intellectuel révolutionnaire », les zadistes et leur « lyrisme des cabanes, des forêts et des zones » [1].

Enfin, au-delà de l'opposition Arendt / Marx, cet exercice critique devrait être, aussi et surtout, l'occasion de s'interroger sur les multiples raisons, objectives et subjectives, susceptibles de nous faire désirer un changement radical de l'ordre social existant, sur les fins poursuivies, et sur ce qu'il convient de faire pour en tracer le chemin.

Critique de la conception d'Arendt

La thèse de Hannah Arendt mériterait à elle seule un long commentaire. Je m'en tiendrai aux grandes lignes au risque d'être caricatural, et surtout de ne pas pouvoir accorder toute leur importance à des idées qui me paraissent très recevables, malgré une théorie générale de la révolution plus que contestable. Je pense notamment à ses réflexions concernant les communes et les diverses formes d'association traditionnelles, l'existence de « corps constitués » en

[1] F. Lordon, "Et la Zad sauvera le monde…", *Le Monde diplomatique*, octobre 2019.

Amérique du Nord à la veille de la guerre d'Indépendance, la Commune de Paris, le système des conseils, la liberté et l'égalité, son idée de « miracle » et de « commencement », etc.

Le retournement sémantique du mot révolution : du « retour au même » au « changement radical »

Pour introduire son propos, Arendt évoque le retournement sémantique que subit le mot révolution à la fin du XVIII[e] siècle. Au XIII[e] siècle, il signifie « achèvement d'un cycle » et exprime l'idée de « retour ». Transposé en astronomie, il désigne le mouvement circulaire (l'orbe) qui ramène un astre à son point de départ – le livre de Copernic a pour titre : *De la révolution des orbes*. Et si les Anglais, qui ont chassé Jacques II du trône en 1688, parlent à ce propos de *Glorieuse Révolution*, ce n'est pas du tout avec l'idée qu'ils auraient bouleversé la monarchie : pour eux, il s'agissait d'un « retour à l'ordre ». Selon Arendt, l'idée moderne de révolution est présente chez Machiavel, mais pas le concept… comme s'il pensait la révolution sans pouvoir la concevoir. Cela tient sans doute au fait que Machiavel avait une vision cyclique de l'histoire héritée du philosophe grec Polybe (II[e] siècle avant notre ère). On retrouve cette même vision cyclique chez Vico dans la première moitié du XVIII[e] siècle…

Ce sont les deux grandes révolutions de la seconde moitié du XVIII[e] siècle qui vont inverser le sens du mot révolution : les révolutions américaine et française qu'Arendt oppose en termes manichéens. Dans le cours de ces révolutions, les acteurs prirent conscience qu'ils ne revenaient pas à un état antérieur, mais qu'ils faisaient surgir quelque chose de nouveau, malgré « l'horreur instinctive » (*sic*) que la plupart d'entre eux éprouvaient pour la nouveauté totale. La nouveauté survenant par la force des choses, le sens du mot révolution changea pour désigner le « commencement de quelque chose de nouveau », pour signifier une rupture radicale amenant un renouveau. Le mot fut par la suite appliqué à pratiquement tous les domaines de la vie sociale, au risque de voir son sens galvaudé : en histoire des sciences (Kuhn), des techniques, des mœurs, de l'art, etc. Dans le même temps, la vision de l'histoire change radicalement : à

partir du milieu du XVIII[e] siècle, la philosophie progressiste de l'histoire émerge et finira par prendre le pas sur la vision cyclique.

La notion de commencement occupe une place majeure dans la pensée politique de Hannah Arendt. Elle l'associe à l'idée de « miracle ». Le miracle, c'est l'événement improbable, inattendu, qui vient bouleverser le cours de l'histoire en faisant jouer ce que Proudhon (cité par Arendt) appelait « la fécondité de l'imprévu ». Cette idée rejoint celle d'imagination sociale radicale que l'on trouve chez Castoriadis. Précisons que ni Arendt ni Castoriadis n'ont une vision progressiste, « historiciste » et téléologique de l'histoire…

Pour Arendt, la révolution américaine est une « réussite triomphale » : elle constitue le modèle de référence à partir duquel elle juge tous les autres processus révolutionnaires. En ce qui concerne la révolution française, elle parle de « désastre » et d' « échec retentissant ». Mais elle reconnaît, et déplore, que malgré son échec, elle fut la principale source d'inspiration des révolutionnaires des XIX[e] et XX[e] siècles. En quoi réside la différence dans le cours de ces deux révolutions ?

De la libération à la liberté (politique)

En s'appuyant sur l'exemple de la révolution américaine et sur un postulat énoncé par Condorcet, Arendt pose comme principe que le but de la révolution est la liberté, et son signe distinctif, la rédaction d'une Constitution. Dans un processus révolutionnaire, elle distingue deux phases :

1. D'abord une rébellion qui traduit un désir de libération. Plus précisément, il s'agit de se libérer d'une tyrannie, d'une dictature, ou de toute autre forme d'oppression politique. Il ne s'agit en aucune façon de se libérer de la « nécessité ». Pour bien comprendre le raisonnement d'Arendt, il faut savoir qu'elle dissocie le politique de l'économique, et qu'une révolution est, pour elle, un événement strictement politique ;

2. Ensuite la révolution proprement dite qui institue la liberté : c'est, écrit-elle, une affaire de délibération ; son aboutissement : l'élaboration

d'une Constitution. Par liberté, elle entend la liberté politique, à savoir « la participation aux affaires publiques ».

Toute libération n'est pas nécessairement suivie d'une révolution. Dans le cas des États-Unis d'Amérique, la première phase correspond à la guerre d'Indépendance. Puis, une fois que la puissance coloniale a été chassée, les Pères fondateurs de la nation durent résoudre le problème de l'organisation du pouvoir : d'où la rédaction d'une Constitution assortie de quelques amendements. En France, après la transformation des États Généraux en Assemblée constitutante, le cours de la révolution semblait emprunter le même chemin jusqu'à ce qu'il soit « dévoyé », dit-elle, par l'immixtion de la « question sociale » dans le processus politique : plus concrètement, les pauvres sont descendus dans la rue. En ce qui concerne les États-Unis, Arendt commence par dire que la question sociale était absente. Puis, comme elle ne saurait décemment ignorer l'existence de l'esclavage, elle corrige : la question sociale était invisible. Les révolutionnaires américains ont donc pu l'éluder, et Hannah Arendt à son tour. Elle ne dit rien des métayers ni des Amérindiens. Autrement dit, elle ne sort pas de la mythologie.

L'immixtion de la « question sociale » comme « dévoiement » d'un processus révolutionnaire

Selon Arendt les pauvres n'aspirent pas à la liberté mais à la consommation sans fin ; ils sont incapables de concevoir l'idée de révolution et encore moins de « lancer » une révolution. Ils souhaitent être libérés de la tyrannie de la nécessité – la tyrannie des besoins non satisfaits. Arendt semble considérer la pauvreté comme un phénomène naturel et non social. Elle juge « faible » la valeur de l'idée d'exploitation pour la science historique, comme si, pour elle, l'oppression était seulement politique, et non, également, économique et sociale. En conséquence, quand la « question sociale » s'immisce dans le cours d'une révolution, la liberté est sacrifiée au nom de la nécessité, et tout finit dans la « terreur ». À ses yeux, la pauvreté représente le plus grand danger pour les révolutions modernes, « un obstacle formidable à la constitution de la liberté ».

« La liberté d'être libre » : une conception quasi « aristocratique » de la révolution

Arendt appuie son raisonnement sur la conception de la politique et de la liberté que l'on trouve chez les philosophes grecs de l'Antiquité. Il est à noter qu'elle ne dit rien de la révolution populaire contre les aristocrates, qui permit à Clisthène d'instaurer la démocratie à Athènes (VIe siècle avant notre ère). Les Grecs avaient deux conceptions différentes et apparemment peu conciliables de la liberté :

1. L'homme libre est supposé ni gouverner ni être gouverné (Hérodote) ; il n'aurait ni maître ni esclave. Cette conception de la liberté est remarquable parce qu'elle est quasiment synonyme d'égalité, alors que, selon l'idéologie qui domine dans le monde contemporain, la liberté et l'égalité seraient opposées. Cette conception fondait la démocratie grecque – l'« isonomie ». Cependant, elle n'est pas à prendre au pied de la lettre puisque ladite « démocratie » excluait les esclaves, les affranchis, les métèques et les femmes, de l'*ecclésia* et donc de la vie politique.

2. Mais l'homme libre pour les Grecs est aussi, surtout et avant tout, celui qui ne subit pas la pression de la nécessité, celui qui ne travaille pas, parce que ses esclaves le libèrent des contraintes de la vie matérielle. Pour Aristote comme pour Arendt, seul cet homme a « la liberté d'être libre » : puisqu'il occupe une position sociale qui lui permet d'être dégagé de l'obligation de travailler, il peut participer aux affaires publiques. Dans le monde contemporain, ceux qu'elle nomme les « gens de lettres » bénéficieraient, selon elle, d'une position relativement similaire, et pourraient ainsi se préoccuper de « révolution »…

Le faux dilemme Liberté/Nécessité

Le mode de pensée des Grecs, celui de Hannah Arendt, mais aussi celui de Marx, est binaire : il oppose la sphère de la liberté à celle de la nécessité. Pour Arendt comme pour Aristote, le pauvre n'a pas la liberté d'être libre puisqu'il doit travailler pour survivre : il ne peut donc participer à la vie politique ; pour Aristote, il ne *doit* pas y participer (parce qu'il se livre à des activités « ignobles »). Si on suit le raisonnement d'Arendt, on aboutit

logiquement au résultat paradoxal suivant : seuls les privilégiés émancipés des contraintes matérielles de l'existence, parce qu'ils en font porter le fardeau aux travailleurs, peuvent concevoir l'idée de révolution et éventuellement en « lancer » une.

J'aurais plutôt tendance à penser que les privilégiés s'occupent moins de fomenter des révolutions que de faire perdurer un ordre social dont ils n'ont pas lieu de se plaindre. Arendt n'explore pas cette voie, mais elle est obligée de constater, avec Thomas Jefferson, que les Pères fondateurs de la nation américaine, par rejet de la démocratie, ont instauré un gouvernement représentatif qui ne laisse pratiquement pas d'espace au peuple pour exercer sa souveraineté et sa liberté. Au lieu d'invoquer cette dépossession, Arendt attribue le dépérissement de l'esprit révolutionnaire à « la plus grande réussite du peuple américain », à savoir sa Constitution. Elle n'examine pas non plus les explications que l'on peut trouver chez Benjamin Constant et surtout chez Tocqueville…

Dans la conclusion provisoire au Livre III du *Capital*, Marx également opposait la liberté et la nécessité : le règne de la liberté ne peut s'élargir que dans la mesure où celui de la nécessité se réduit grâce au développement des forces productives. Pour Marx aussi, l'homme libre est celui qui ne travaille pas. Arendt reproche à Marx d'avoir conçu la révolution comme le renversement de la société bourgeoise et non plus comme le renversement de la forme de l'État, et d'avoir mis la question sociale au cœur du processus révolutionnaire. En conséquence de quoi, il aurait sacrifié la liberté au profit de la nécessité. Elle le présente comme « le théoricien de la capitulation de la liberté sous la pression de la nécessité »…

Aucun des deux ne semble disposé à concevoir la possibilité d'un processus révolutionnaire qui poursuivrait simultanément trois objectifs : la libération de la domination politique, la libération de l'oppression économique et sociale, et l'instauration d'une société de femmes et d'hommes libres et égaux, de condition et politiquement.

La Commune de Paris et le système des conseils : « le meilleur de la tradition révolutionnaire »

Arendt met néanmoins au crédit du « vieux » Marx son enthousiasme pour la Commune de Paris, avant d'affirmer que ce soulèvement contredit toutes ses théories et prédictions – ce qui n'est pas faux (cf. *infra*). Elle ne voit cependant pas que la Commune contredit davantage sa propre conception de la révolution, non seulement parce que ses acteurs appartenaient aux classes laborieuses, mais aussi et surtout parce qu'ils aspiraient à se libérer autant de l'oppression politique que de la nécessité et de la misère. On pourrait en dire autant des mouvements des conseils en Russie de février à octobre 1917, ou en Hongrie en 1956… Mais pour Arendt, il se serait agi de processus exclusivement politiques qui auraient dû conduire à la fondation d'un nouvel État et à l'établissement d'une nouvelle forme de politique.

La conception marxienne orthodoxe de la révolution

La révolution dans la théorie marxienne de l'histoire : la dialectique des forces productives et des rapports de production

La conception marxienne orthodoxe de la révolution s'inscrit dans la théorie marxienne de l'histoire, celle que Marx expose à grands traits dans le « fâcheux » avant-propos à la *Critique de l'économie politique* (1859), et qui est déjà présente dans le *Manifeste*. Elle est suffisamment connue pour ne pas nécessiter un long exposé. Je rappelle toutefois qu'elle procède de la philosophie progressiste de l'histoire héritée du XVIIIe siècle, sur laquelle Marx a greffé quelques éléments supplémentaires : un postulat matérialiste ; le principe de la « détermination en dernière instance par la base économique » ; un moteur principal : le développement autonome des forces productives ;

et un moteur secondaire : la lutte des classes, couplé au précédent par la dialectique des forces productives et des rapports de production…

Dans cette vision mécaniste de l'histoire, la révolution survient chaque fois que les rapports de production existants « entrent en contradiction » avec les forces productives et entravent leur développement. Dans ce moment critique, la lutte des classes s'intensifie : une révolution débloque la situation en faisant surgir de nouveaux rapports de production dominants, etc. Tout se passe comme si les classes ne faisaient qu'exécuter le verdict de l'histoire… celui de la loi immanente, indépendante de la volonté des hommes, qui préside à l'évolution des sociétés. C'est cette théorie qui fonde les idées de « nécessité historique » et de « stades successifs ». Et c'est en vertu de cette même théorie que Marx prédit l'avènement inéluctable du socialisme par dépassement du capitalisme.

Une conception évolutionniste, unilinéaire, historiciste, téléologique, ethnocentriste et d'essence bourgeoise

Cette théorie de l'histoire a été critiquée par de nombreux auteurs : pêle-mêle, Gustav Landauer, Karl Popper, Cornelius Castoriadis, Jacques Rancière, Hannah Arendt, Albert Camus, etc. Je ne reviens pas sur leurs arguments. Je me contenterai de faire remarquer que cette théorie présente les mêmes caractéristiques que la philosophie moderne de l'histoire dont elle n'est qu'un avatar – celle que l'on trouve chez Turgot (1750), Condorcet (1793), les philosophes écossais du XVIIIe siècle, Lewis Morgan (1877), etc. Elle est :

- *évolutionniste* : car fondée sur la dynamique du Progrès irréversible ;
- *universaliste* : elle s'applique à toutes les nations, à tous les peuples ;
- *unilinéaire* : elles sont supposées suivre « la même route », passer par les mêmes étapes…
- *téléologique* : …et marcher vers le « même but » ;

- *d'essence bourgeoise* : le niveau de Progrès atteint par chaque nation s'apprécie en fonction de son degré de développement économique et technique ;
- enfin *ethnocentriste* : elle est conçue par des Européens qui lui attribuent une portée universelle : ils excluent la possibilité que les autres nations puissent connaître une évolution historique différente. Dans leur esprit, il est évident que l'Europe Occidentale ouvre la voie au reste du monde.

Sur le plan épistémologique, elle est *historiciste* au sens de Karl Popper puisqu'elle repose sur « la conviction qu'il existe des lois objectives, immanentes, inexorables, qui régissent l'évolution des sociétés humaines, et qu'il suffit de découvrir ces lois pour être en mesure de prédire leur état futur ».

La conviction que ces lois existent et qu'elles ont été découvertes par Marx, explique pour une bonne part la stratégie adoptée par les révolutionnaires marxistes : le capitalisme crée les conditions objectives de son dépassement et de son remplacement par le socialisme ; en conséquence, comme disait ironiquement Walter Benjamin, il faut « nager dans le sens du courant », et accueillir favorablement toute innovation technologique. La théorie dicte la pratique révolutionnaire laquelle a pour fonction d'accélérer le cours inéluctable de l'histoire.

Pour paraphraser Gustav Landauer, les « révolutionnaires professionnels » constituent « l'organe exécutif » de la loi de l'évolution des sociétés humaines. En conséquence, ils blâment les ouvriers briseurs de machines ; ils s'opposent à toute forme d'auto-organisation des paysans et des ouvriers ; et ils visent la conquête du pouvoir d'État afin de mener une politique forcenée d'industrialisation et de prolétarisation, etc.

Pour Hannah Arendt, cette soumission à la loi de l'histoire, combinée au régime de la terreur, caractérisait le totalitarisme soviétique. De même, à propos du régime instauré par les bolcheviks après le coup d'État d'octobre 1917, Rosa Luxembourg parlait de « dictature sur le modèle bourgeois ».

Marx critique de Marx

Sans doute Hannah Arendt aurait-elle nuancé son jugement si elle avait eu connaissance des interrogations de Marx dans les dernières années de sa vie au sujet de l'évolution des sociétés et de la transition au communisme.

Selon Dardot et Laval, Marx remit alors en question la théorie de l'histoire qu'il avait exposée dans son avant-propos de 1859, et le mode de passage au communisme qui en découlait. À l'origine de cette révision, *id est* de cette modification de la théorie pour la « mettre en harmonie avec les circonstances », plusieurs facteurs : à commencer par la Commune de Paris qui montre que les travailleurs avaient, au XIXe siècle, des exigences socialistes utopistes immédiates. Ce que confirmera plus tard le mouvement des conseils en Russie, en Hongrie, les collectivisations en Catalogne entre 1936 et 1939… À cela s'ajoutent les travaux d'historiens allemands et de sociologues russes sur les communes rurales traditionnelles, qui mettent en évidence l'existence répandue d'un « communisme primitif ». Découverte à laquelle l'ethnologue américain Lewis Morgan donnera une portée générale. (*Ancient Society*, 1877).

En 1877, au russe Mikhaïlovski qui lui attribue l'idée que la Russie doit passer nécessairement par le capitalisme pour parvenir au socialisme, Marx répond qu'il ne défend pas « une théorie historico- philosophique de la marche générale, fatalement imposée à tous les peuples »… Et à la russe Vera Zassoulitch qui lui pose la même question quatre ans plus tard, il répondra de la même manière : la commune rurale traditionnelle – le *mir* ou l'*obscina* (communauté des terres) – peut constituer la base de départ d'une transformation socialiste de la société russe.

Certains peuples pourraient donc emprunter un « raccourci » pour accéder à la société communiste, et s'épargner ainsi tous les maux du capitalisme. Quant au communisme « supérieur » appelé à « dépasser » le mode de production capitaliste, il apparaîtrait comme « la *réactivation* de formes issues du communisme archaïque dans un milieu historique nouveau » (Dardot et Laval). Il y aurait ainsi un retour aux « formes anciennes ». Pour le coup, la révolution communiste réhabiliterait la conception cyclique de l'histoire !

À la fin de sa vie, Marx semble en proie au doute : en juin 1871 et en décembre 1881, il écrit à son ami populiste russe Danielson, traducteur du *Capital* : « Il faut tout reprendre complètement ». Ses épigones ne tiendront aucun compte de ses dernières réflexions, et perpétueront la vision orthodoxe originelle, que ce soit Engels, Kautsky, Lénine, Plekhanov, Zassoulitch, Korsch…

La suite est connue.

Dépasser le capitalisme ou rompre radicalement avec la civilisation industrielle ?

La théorie de Marx à l'épreuve de l'histoire

Si on considère les événements et les changements survenus depuis la mort de Marx, on peut en tirer sommairement deux conclusions opposées : ils ont d'une part confirmé son analyse du mode de production capitaliste, et d'autre part réfuté sa théorie de l'histoire.

1. Les faits ont effectivement montré que le capitalisme est « révolutionnaire » par essence puisqu'il n'a cessé de transformer les moyens de production et de consommation, les procès de travail, les rapports de production, les systèmes de paiement, les modes de vie, les mœurs, les milieux naturels, etc.

2. Cependant, ces mêmes faits ont également montré que cette dynamique incessante de « destruction créatrice » n'a pas engendré sa « propre négation ». Le capitalisme a sans doute connu des crises mais elles n'ont en rien entravé le développement des forces productives : avec la convergence des NBIC, il en est à sa deuxième ou troisième « révolution scientifique et technique ».

3. Le capitalisme se caractérise par une remarquable capacité d'adaptation : il est capable de mettre à profit les crises qui paraissent l'ébranler pour « se perpétuer dans son être », se restructurer, se régénérer, et repartir ainsi chaque fois pour une nouvelle phase

d'accumulation du capital. Et dans le même temps, le mouvement ouvrier n'a cessé de se déliter.

4. Il ne faut pas pour autant en conclure que le capitalisme est éternel. Tout incite à penser qu'il finira par sombrer, mais pas sous les coups de « la dialectique ». Il constitue en fait sa propre menace ; comme l'écrit Jappe, il risque bien de périr de son triomphe absolu, pour au moins deux raisons majeures : il épuise les possibilités de valorisation du capital et il sape les fondements matériels de la production de richesses…

5. La perspective d'un effondrement du système devrait *a priori* nous réjouir… à deux réserves importantes près : d'une part, son écroulement, comme son développement, s'accompagnera de la dévastation des conditions de la vie : qui pourra encore survivre sur les décombres du capitalisme ? ; d'autre part, dans les scénarios les plus probables, une autre forme de barbarie pire que celle que nous connaissons actuellement, si cela est possible, risque de survenir. Ce n'est bien évidemment pas une raison pour espérer la survie du « système ».

6. Corollaire des remarques précédentes : contrairement à ce que Marx avait prédit, en cherchant à se perpétuer indéfiniment, le capitalisme n'a en rien créé, par sa dynamique de reproduction élargie, les conditions objectives, et encore moins subjectives, de l'instauration du « socialisme ». Tout au contraire.

Le désastreux bilan de deux siècles de « progrès sans merci » : « socialisme ou barbarie » ?

Après deux siècles de « progrès sans merci » (Jean Druon) sous l'égide du capitalisme, dire que le bilan est peu conforme aux espérances formulées en son nom, au siècle des Lumières, est un doux euphémisme. Gorz écrivait :

> « L'utopie industrialiste nous promettait que le développement des forces productives et l'expansion de la sphère économique allaient libérer l'humanité de la rareté, de l'injustice et du mal-être ; qu'ils allaient lui donner, avec le pouvoir souverain de dominer la nature, le pouvoir souverain de se déterminer elle-même ; et qu'ils allaient faire du travail

> l'activité à la fois démiurgique et auto-poïétique en laquelle l'accomplissement incomparablement singulier de chacun est reconnu […] comme servant à l'émancipation de tous. De cette utopie il ne reste rien. »

Non seulement aucune de ces promesses n'a été réalisée, mais c'est le résultat inverse de celui escompté qui a été obtenu : épuisement des ressources naturelles, désastres écologiques planétaires, guerre au vivant, catastrophes technologiques, accroissement des inégalités sociales et économiques, paupérisation absolue et relative, déshumanisation, précarisation et exclusion, « engourdissement de l'esprit critique » (Marcuse), dissolution de la morale et des liens de solidarité, égoïsme et cynisme, désolation, superfluité de l'homme, nouvelles formes d'aliénation, nouvelles pathologies physiques et psychiques, multiplication des conflits et des camps, génocides, bureaucratisation et expertocratie, dépossession de la souveraineté politique, surveillance généralisée. Et pour remédier aux multiples maux qu'il génère, le « système » ne trouve d'autre stratégie que le « toujours plus de la même chose ». Karl Kraus disait, il y a plus d'un siècle :

> « Quoi qu'entreprenne le Progrès, je crois qu'il ne se révèlera guère plus efficace, lorsque surviendront des catastrophes de l'esprit, que le géologue lors d'un tremblement de terre. »

En résumé, nous nous trouvons devant la bonne vieille alternative : « *socialisme ou barbarie ?* ». [Pour éviter tout malentendu, je précise que j'utilise le terme « socialisme » au sens originel de Castoriadis ou de Gustav Landauer]. Puisque ledit socialisme ne sera pas engendré « naturellement » par le capitalisme, son institution ne pourra, ou ne pourrait, résulter que de volontés individuelles et collectives conjuguées : celles répondant au désir d'un profond changement social. Il ne s'agit donc pas d'espérer un « dépassement » du capitalisme, mais de rompre radicalement et globalement avec cette civilisation mortifère, d'en sortir autant qu'il est possible. Dans les termes de Dwight Macdonald : il faut en finir avec le « mythe du grand soir », abandonner tout espoir « progressiste » (l'inéluctabilité d'un processus historique) et adopter un point de vue radical, c'est-à-dire humain.

La révolution comme bouleversement radical social total

Le système doit, en conséquence, être appréhendé dans sa globalité, sous trois angles différents complémentaires :

1. En tant que système formant une « cage d'acier » (Weber), système reposant sur trois grands piliers : le Capital, l'État et la Technoscience ;

2. En tant que formation sociale stratifiée selon différents niveaux d'intégration emboîtés comme des poupées « russes » : niveaux écologique / technique / économique / social / juridico-politique / culturel ;

3. En tant que système globalement régi par l'*hybris* : *id est* une dynamique immanente d'accumulation indéfinie du capital et d'extension du règne de la marchandise, de progrès technoscientifique et de puissances démiurgiques illimités, d'élargissement de l'emprise du pouvoir aux trois sphères – privée, privée-publique et politique – de la société…

Et tous les éléments le composant doivent être subvertis : d'une part, abolir le Capital, l'État et la Technoscience, et en finir ainsi avec leur inclination à la démesure ; d'autre part, concevoir, dans le respect de limites définies collectivement, un autre mode de relation avec la nature, un autre mode d'appropriation pratique de ses ressources, un autre mode de production de richesses ; ainsi qu'un autre mode de vie, des rapports sociaux établissant la liberté et l'égalité des conditions pour les femmes comme pour les hommes, fondés sur la coopération et le respect de l'autonomie individuelle, un mode de vie offrant à chacun la possibilité de s'épanouir, en bref un nouvel « esprit » (Landauer) ou un nouvel imaginaire.

Si l'on en croit les préhistoriens et les historiens, l'humanité, ou tout du moins, certaines de ses composantes, aurait connu trois grandes révolutions globales. Dans l'ordre chronologique : la révolution mésolithique [2] ; la

[2] Mode de vie sédentaire associé à une économie de chasse et cueillette à « large spectre », fondée sur l'exploitation et le stockage généralisé d'une ressource alimentaire de base. cf. l'étude réalisée par l'anthropologue Alain Testart.

révolution néolithique[3]; et la révolution industrielle. Chacune a été marquée par une transformation profonde : du rapport à la nature ; du mode d'appropriation des ressources naturelles et de production des richesses matérielles ; des modes de consommation et des modes de vie ; des relations humaines ; des mœurs ; de l'organisation sociale et politique ; de l'aménagement de l'espace ; des productions artistiques ; des représentations, des idées, des croyances et de l'imaginaire…

En ce qui concerne la révolution industrielle, dans les grandes lignes, les changements radicaux furent les suivants : le passage d'une économie de « patrimoine » mettant en valeur des ressources naturelles renouvelables, à une économie « minière » fondée sur l'exploitation de ressources naturelles non renouvelables ; le recours massif aux énergies fossiles au lieu des traditionnelles énergies dites « libres » ; la substitution de la machine à l'outil, et l'inversion du rapport de l'ouvrier au moyen de travail ; la division parcellaire des tâches ; la substitution de la logique du profit à la logique des besoins et la généralisation des échanges marchands ; l'existence d'une classe d'entrepreneurs investissant leurs capitaux dans la production de marchandises et embauchant, moyennant le versement de salaires, des travailleurs « libres et nus » pour les fabriquer ; l'appropriation privative des moyens de production et la prolétarisation des ouvriers et paysans ; le retournement du rapport ville-campagne ; la fin du pouvoir monarchique et l'institution d'un État moderne, centralisateur, bureaucratique, « bourgeois », encourageant l'instruction publique, la recherche scientifique et technologique, l'industrialisation, la modernisation des réseaux de communication… ; le désenchantement du monde, la prédominance de l'utilitarisme et du pragmatisme, la quête de la toute-puissance, le désir de maîtrise rationnelle complète de la nature, la foi dans le Progrès, la Raison, etc…

Il y a toutefois une différence importante qui mérite d'être signalée et soulignée, entre cette dernière révolution et les deux qui l'ont précédée : la révolution industrielle s'est déroulée dans un laps de temps relativement court (à peine deux générations) et fut extrêmement

[3] Cf. les travaux de l'archéologue Patrick Cauvin.

brutale et violente envers les hommes, leur mode de vie communautaire traditionnel, et la nature : une régression au nom du Progrès.

Les deux autres, si l'on se fie aux études archéologiques, s'étalèrent sur plusieurs siècles et on peut raisonnablement penser qu'elles ne provoquèrent pas (ou relativement peu) de dégâts humains et écologiques.

Un mouvement autonome radical en marge de la civilisation industrielle

Comment y parvenir ? Dans certains de ses écrits, Marx parlait du communisme comme d'un « mouvement d'émancipation humaine et sociale », un mouvement réel de pensée et d'action qui abolit l'état présent de la société, et qui préfigure, par sa forme, le type de société visé… autrement dit, l'opposé du modèle qui a dominé durant le XXe siècle et qui était conforme à ce que Makhaïski, Orwell et Michéa appellent le « socialisme des intellectuels ». Plutôt que de camper dans la posture du « révolutionnaire professionnel » en suivant cette voie autoritaire que l'histoire du siècle précédent a disqualifiée – cette voie que Lordon nomme, dans sa novlangue, la « solution macroscopique » – il semble plus approprié de revenir à l'idée d'autoémancipation, de mouvement autonome qui projette l'institution d'une société autonome…

Au Chiapas, au Rojava, et, à une moindre échelle à la ZAD de Notre-Dame des Landes, elle est mise en pratique par ceux qui, ayant rejeté le « système » et désirant échapper au statut et à la fonction auxquels ce dernier les réduit [4], ont fait le choix d'en sortir pour accéder au rang d'homme à part entière, et bâtir des « communes autonomes », en expérimentant, individuellement et collectivement, des formes de vie en rupture radicale avec celles que nous subissons, et des valeurs non plus fondées sur l'égoïsme, la cupidité, la passion du lucre, la puissance matérielle, l'agressivité, la compétition, le pouvoir, le culte de la Raison,

[4] Déclaration d'un Gilet jaune lors de l'assemblée générale de Belleville, le 9 décembre 2019 : « Pour moi le mouvement des Gj c'est déjà la convergence, c'est un mouvement où il y a des jeunes, des plus anciens, et tous les corps de métiers représentés. Ce que je vois en face de moi, c'est pas des enseignants, des cheminots, c'est des humains ! Et c'est ce qui me plaît ici, c'est de voir des personnes différentes. »

la démesure généralisée, la haine de la nature, mais sur la coopération, la solidarité, l'exaltation de la vie et l'accomplissement de soi.

Michel Barrillon
Aix en Provence,
novembre-décembre 2019.

Texte inédit.



Recueil de quelques citations

Claude Guillon (1989) :

« Inutile pour l'heure de parler de révolution si je tais les raisons qui me la font désirer. »

L'idée « moderne » de révolution

Hannah Arendt (1963) :

« La conception moderne de la Révolution, inextricablement liée à l'idée que le cours de l'Histoire, brusquement, recommence à nouveau, qu'une histoire entièrement nouvelle, une histoire jamais connue ou jamais racontée auparavant, va se dérouler, était inconnue avant la fin du XVIII[e] siècle et ses deux grandes révolutions. »

« Les révolutions sont les seuls événements politiques qui nous placent directement, inéluctablement, devant le problème du commencement. »

Un jugement manichéen porté sur les deux grandes révolutions du XVIII[e] siècle

Hannah Arendt (1963) :

« La triste vérité est que la Révolution française, qui s'acheva en désastre, a façonné l'histoire du monde, alors que la Révolution américaine, une réussite si triomphale, est, à peu de choses près, demeurée un événement de portée régionale. »

La Révolution selon Hannah Arendt : libération, liberté, Constitution

Hannah Arendt (1963) :

« Le but de la Révolution est et a toujours été la liberté. »

« C'est un truisme peut-être d'affirmer que la libération et la liberté ne sont pas une seule et même chose ; que la libération puisse être la condition de la liberté mais qu'elle ne conduise pas automatiquement pour autant à celle-là. »

« On ne perd pas de vue le fait que le but de la rébellion est la libération, tandis que celui de la révolution est la fondation de la liberté. »

Les libertés aujourd'hui sont négatives par essence : « Elles sont le résultat de la libération mais ne peuvent, d'aucune façon, constituer le contenu véritable de la Liberté qui, […] est une participation aux affaires publiques, ou admission dans le domaine public. »

Liberté et égalité chez les Anciens et chez les Modernes

Hannah Arendt (1963) :

Pour les Grecs, « l'égalité, dans laquelle, suivant les idées de Tocqueville, nous voyons fréquemment un danger pour la liberté, équivalait presque à celle-ci, à l'origine. Mais cette égalité dans le champ de la loi qu'impliquait le terme d'isonomie n'était pas une égalité de conditions […] L'égalité n'existait que dans le domaine spécifiquement politique, où les hommes se rencontraient en tant que citoyens et non pas en tant que personnes privées. Mais on ne saurait trop souligner la différence entre cette conception ancienne de l'égalité et la nôtre, celle d'hommes nés ou créés égaux et qui deviennent inégaux sous l'effet d'institutions sociales et politiques façonnées par l'homme. L'égalité dans la *polis* grecque, l'isonomie, était un attribut de la *polis* et non des hommes, qui se voyaient dotés de l'égalité en vertu de la citoyenneté et

non pas en vertu de la naissance. Ni l'égalité ni la liberté n'étaient considérées comme une qualité inhérente à la nature humaine. »

« Les Grecs tenaient que nul ne peut être libre si ce n'est parmi ses pairs ; c'est pourquoi ni le tyran, ni le despote, ni le maître - même pleinement affranchis et exempts de toute contrainte - n'étaient libres. Dans l'équation d'Hérodote - la liberté va de pair avec la non-domination -, le détenteur du pouvoir lui-même n'était pas libre ; en l'exerçant, il se privait lui-même de ces pairs avec lesquels il aurait pu être libre. »

« L'une des libertés négatives des plus importantes dont nous avons joui depuis l'Antiquité : c'est la liberté de non participation à la politique, inconnue à Rome et à Athènes et qui, politiquement, est peut-être la part la plus significative de notre héritage chrétien. »

L'invisibilité de la « question sociale » dans la Révolution américaine

Hannah Arendt (1963) :

Révolution américaine : « contre la tyrannie et l'oppression, non contre l'exploitation et le paupérisme ».

« L'absence d'une question sociale en Amérique était assez trompeuse, après tout, et […] une misère dégradante et atroce était partout présente sous la forme de l'esclavage et de la main d'œuvre des Noirs ».

« Tout se passe comme si la Révolution Américaine se fut produite dans une tour d'ivoire où ne pénétrât jamais le spectacle redoutable de la misère humaine, ni les voix obsédantes de la plus atroce des misères. Ce qui fut et devait rester longtemps le spectacle et la voix non de l'humanité mais de l'espèce humaine. Comme n'existaient autour d'eux ni souffrances pour inciter leur passion, ni misère assez prenante pour les faire se soumettre au besoin, ni pitié qui les eût écartés de la Raison, les révolutionnaires américains restèrent hommes d'action du début jusqu'à la Constitution. Leur sérieux réalisme [qui consiste à occulter les bases mêmes de leur existence matérielle et de leur position sociale ! ; NdE] ne fut jamais mis à l'épreuve de la "compassion". »

L'immixtion de la « question sociale » et de la nécessité

Hannah Arendt (1963) :

« Nous en sommes venus à nommer la question sociale et que nous pourrions mieux et plus simplement appeler l'existence de la pauvreté. La pauvreté est plus que le simple « manque », c'est l'état de besoin constant et de misère aiguë dont l'ignominie particulière réside dans son pouvoir déshumanisant ; la pauvreté est avilissante parce qu'elle place les hommes sous les ordres absolus de leur corps, c'est-à-dire sous l'autorité absolue de la nécessité, comme nul ne l'ignore de par son expérience la plus intime. »

« Quand [les pauvres] firent leur apparition sur la scène politique, la nécessité se montra avec eux, et le résultat fut l'impuissance de l'Ancien Régime et la République mort-née ; la Liberté capitula devant la Nécessité, devant la pressante sollicitation du processus vital lui-même. »

« Aucune révolution n'a jamais résolu la "question sociale" ni libéré les hommes des griffes du besoin, mais toutes les révolutions, à l'exception de la Révolution Hongroise de 1956, ont suivi l'exemple de la Révolution française, ont usé et abusé des terribles forces de la misère et de l'indigence dans leur lutte contre la tyrannie ou l'oppression. »

En France, résultat inévitable : « les hommes de la Révolution accordèrent de moins en moins d'attention à ce qu'à l'origine ils avaient considéré comme leur tâche la plus importante, l'élaboration d'une constitution. »

« L'ennui fut que la lutte menée pour abolir la pauvreté […] tomba de plus en plus sous l'influence des pauvres eux-mêmes et finit de ce fait par être guidée par les idéaux nés de la pauvreté, et distincts de ces principes qui avaient inspiré la fondation de la liberté. »

L'impact de la Révolution française

Hannah Arendt (1963) :

« Le charme jeté dans l'esprit des hommes par la nécessité historique depuis le début du XIXe siècle a gagné en puissance. »

« Le point principal, c'est que tous ceux qui, d'un bout à l'autre du XIXe siècle et pendant une bonne partie du XXe, marchèrent sur les traces de la Révolution française se considéraient moins comme les successeurs des révolutionnaires français que comme des agents de l'histoire et de la nécessité historique, avec ce résultat évident quoique paradoxal : au lieu de la liberté, c'est la nécessité qui est devenue la catégorie principale de la pensée politique et révolutionnaire. »

« La transformation par Marx de la question sociale en une force politique est contenue tout entière dans le mot "exploitation" ou […] dans l'idée que la pauvreté est le résultat de l'exploitation par une "classe dirigeante" disposant de la force. La valeur de cette idée, pour la science historique, est faible, en vérité. »

« Politiquement, ce développement devait conduire Marx à une véritable capitulation de la Liberté devant la Nécessité. »

Karl Marx (Livre III) :

« A la vérité, le règne de la liberté commence seulement à partir du moment où cesse le travail dicté par la nécessité et les fins extérieures ; il se situe donc, par sa nature même, au-delà de la sphère de la production matérielle proprement dite. […] Mais l'empire de la nécessité n'en subsiste pas moins. C'est au-delà que commence l'épanouissement de la puissance humaine qui est sa propre fin, le véritable règne de la liberté qui, cependant, ne peut fleurir qu'en se fondant sur ce règne de la nécessité. »

Le gouvernement représentatif contre la démocratie

Hannah Arendt (1963) :

« La démocratie qui, au XVIIIe siècle, était encore une forme de gouvernement mais ni une idéologie ni l'expression d'une préférence de classe, était honnie [des Pères fondateurs] car on considérait qu'elle favorisait le règne de l'opinion là où le sens civique eût dû prévaloir, l'unanimité des citoyens trahissant cette perversion. »

La représentation « était comprise comme substitut pur et simple de l'action politique directe des citoyens en personne, et les représentants de ces derniers, élus par eux, étaient censés agir selon les instructions reçues des électeurs, et non pas régler les affaires selon leurs propres opinions à eux, députés. Quoi qu'il en soit, les fondateurs, à la différence des représentants élus à l'époque coloniale, doivent avoir été les premiers à savoir combien cette théorie était éloignée de la réalité. »

« L' "élite issue du Peuple" a remplacé les élites pré-modernes de la naissance et de la richesse ; nulle part elle n'a permis au Peuple en tant que Peuple de faire son entrée dans la vie politique, de s'établir en tant que co-partageant des affaires politiques […] le mal, en d'autres termes, c'est que la politique est devenue un métier et une carrière, et que l' "élite", pour cette raison même, est choisie selon des critères et des modes eux-mêmes profondément antipolitiques. »

« Si paradoxale que la chose puisse paraître, c'est en fait sous le choc de la Révolution que l'esprit révolutionnaire a séché et s'est mis à dépérir. C'est la Constitution elle-même, la plus grande réussite du peuple américain, qui par la suite devait lui enlever ses biens les plus précieux. »

« La raison pour laquelle Jefferson, durant sa longue existence, se laissa entraîner dans des projets aussi impraticables [de révolutions récurrentes], c'est qu'il savait, certes confusément, que la révolution, si elle avait donné la liberté au peuple, n'avait pas réussi à lui ménager un espace où cette même liberté pût s'exercer. Seuls les représentants du peuple et non le peuple lui-même, avaient une occasion de s'investir

dans ces activités que sont "l'expression, la discussion, la décision" qui, au sens positif du terme, caractérise la liberté. »

Système des conseils versus révolutionnaires professionnels

Hannah Arendt (1963) :

« Même dans son grand âge, en 1871, Marx restait assez révolutionnaire pour saluer avec enthousiasme la Commune de Paris, alors que cette éruption venait contredire toutes ses théories et prédictions. »

« Mêmes les historiens dont les sympathies vont visiblement à la Révolution, et qui ne peuvent s'empêcher de signaler l'apparition des conseils populaires dans leurs travaux, les considèrent comme n'étant rien de plus que les organes essentiellement temporaires dans le combat révolutionnaire pour la libération ; c'est-à-dire qu'ils n'arrivent pas à comprendre la mesure dans laquelle le système des conseils les met en présence d'une forme entièrement nouvelle du gouvernement, un nouvel "espace de liberté", ouvert et organisé dans le cours même de la Révolution. »

Arendt estime que les penseurs politiques anarchistes qui font référence au système des conseils, « sont mal équipés pour traiter d'un phénomène qui démontre si clairement qu'une révolution n'aboutissait pas à l'abolition de l'État et du Gouvernement mais qu'au contraire elle visait à fonder un nouvel État et à établir un nouveau type de gouvernement. »

« Nulle histoire des classes oisives européennes ne serait complète sans une histoire des révolutionnaires professionnels des XIXe et XXe siècles qui, à côté des artistes et écrivains modernes, sont devenus les véritables héritiers des hommes de lettres du XVIIe et du XVIIIe siècle. »

« Le rôle des révolutionnaires professionnels consiste non pas à faire la Révolution mais à monter au pouvoir une fois qu'elle est déclarée. »

« Le clivage ainsi opéré entre, d'une part "experts" du Parti, "qui savent", et masse du Peuple, de l'autre, chargée d'appliquer ce savoir, laissait de côté la capacité d'action du citoyen ordinaire. »

« Les partis, en raison du monopole de la désignation des candidats qui est le leur, ne peuvent être considérés comme des organes du Peuple, mais, au contraire, constituent un instrument très efficace à travers lequel on rogne et on domine le pouvoir populaire. »

« De ce point de vue, il n'est que juste de déclarer que tous les partis, de la gauche à la droite, ont plus en commun entre eux que les groupes révolutionnaires n'en ont jamais eu en commun avec les "conseils". »

Gustav Landauer (1911) :

« Ceux-là et tous les représentants de la science de l'évolution devraient, s'ils ne peuvent pas du tout se mettre à agir scientifiquement, examiner une fois scientifiquement la signification réelle de ces mots superbes, en tant qu'ils constituent ensemble un groupe, examiner ce qu'ils expriment à propos de la vérité de la nature et de l'esprit, ces mots : je sais, je peux, il m'est permis, je veux, il faut et je dois. Ils deviendraient à la fois plus humbles sur le plan scientifique, moins imbuvables sur le plan humain et plus entreprenants en tant qu'hommes. »

Hannah Arendt (1969) :

« Pour réagir de façon raisonnable, il faut en premier lieu avoir été "touché par l'émotion" ; et ce qui s'oppose à l' "émotionnel", ce n'est en aucune façon le "rationnel", quel que soit le sens du terme, mais bien l'insensibilité […] »

Jean Baudrillard (1973) :

« A l'époque où Marx commence d'écrire, les ouvriers brisent les machines. Marx n'écrit pas pour eux. […] Marx se contente avec la dialectique, de leur faire des enfants dans le dos. Or tout le mouvement ouvrier, jusqu'à la Commune, vit de cette exigence utopique de socialisme immédiat […] Car l'utopie ne s'écrit jamais au futur, elle est ce qui est toujours déjà là. »

« Il n'est pas vrai que Marx ait "dépassé dialectiquement" l'utopie, en en conservant le "projet" dans un modèle "scientifique" de révolution. Marx a écrit *la Révolution selon la loi* et n'a pas fait la synthèse

dialectique de cette échéance *nécessaire* et de l'exigence passionnelle, immédiate, utopique de transfusion des rapports sociaux […]. »

En finir avec la vision historiciste et téléologique de l'histoire

Karl Popper (1956) :

« Nous devons rejeter la possibilité d'une *histoire théorique,* c'est-à-dire d'une science sociale historique qui soit l'équivalent de la *physique théorique.* Il ne peut exister de théorie scientifique du développement historique sur laquelle puisse se fonder la prédiction historique. »

Karl Marx à N. Mikhaïlovski (1877) :

Marx se défend de « propager une théorie historico-philosophique de la marche générale fatalement imposée à tous les peuples, quelles que soient les circonstances historiques où ils se trouvent placés. [Mais] si la Russie tend à devenir une nation capitaliste à l'instar des nations de l'Europe occidentale […], elle n'y réussira pas sans avoir préalablement transformé une bonne partie de ses paysans en prolétaires ; et une fois dans le giron du régime capitaliste, elle en subira les lois impitoyables, comme d'autres nations profanes. »

Karl Marx à Vera Zassoulitch (1881) :

« La “fatalité historique” » de ce mouvement [expropriation des cultivateurs] est […] *expressément* restreinte aux *pays de l'Europe occidentale*. […] L'analyse donnée dans *Le Capital* n'offre donc de raisons ni pour ni contre la vitalité de la commune rurale, mais l'étude spéciale que j'en ai faite […] m'a convaincu que cette commune est le point d'appui de la régénération sociale en Russie. »

Karl Marx (1882) :

« Je ne suis pas marxiste » (propos rapporté par Engels)

Dardot & Laval (2012) :

« à deux reprises au moins, et à dix ans de distance, en 1871, quelques jours après la fin de la Commune de Paris, et en 1881, [Marx a] formulé à son ami populiste Danielson, traducteur en russe du Livre I, son désir à propos du *Capital* : "il faudrait tout reprendre, complètement". »

/

Karl Marx (1867) :

« Lors même qu'une société est arrivée à découvrir la piste de *la loi naturelle qui préside à son mouvement* [...] elle ne peut ni dépasser d'un saut ni abolir par des décrets les phases de son développement naturel ; mais elle peut abréger la période de la gestation et adoucir les maux de leur enfantement. [...] Mon point de vue d'après lequel le développement de la formation économique de la société est assimilable à la marche de la nature et à son histoire, peut moins que tout autre rendre l'individu responsable de rapports dont il reste seulement la créature, quoiqu'il puisse faire pour s'en dégager. »

Karl Marx et Friedrich Engels (1848) :

« A mesure que la grande industrie se développe, la base même sur laquelle la bourgeoisie a assis sa production et son appropriation des produits se dérobe sous ses pieds. Ce qu'elle produit avant tout, ce sont ses propres fossoyeurs. Son élimination et le triomphe du prolétariat sont également inévitables. »

Karl Marx (1859) :

« Les rapports de production bourgeois sont la dernière forme antagonique du procès social de la production [...] mais les forces productives qui se développent au sein de la société bourgeoise créent dans le même temps les conditions matérielles propres à résoudre cet antagonisme. Avec ce système social c'est donc la préhistoire de la société humaine qui se clôt. »

Karl Marx (1867) :

« Mais la production capitaliste engendre elle-même sa propre négation avec la fatalité qui préside aux métamorphoses de la nature. C'est la négation de la négation. Elle rétablit non la propriété privée du travailleur, mais sa propriété *individuelle*, fondée sur les acquêts de l'ère capitaliste, sur la *coopération* et la *possession commune de tous les moyens de production, y compris le sol.* »

/

Gustav Landauer (1911) :

« Selon Marx, le parcours progressif de nos peuples depuis le Moyen-âge jusqu'au futur en passant par le présent est un parcours qui doit s'accomplir "avec la nécessité d'un processus naturel" […] Et alors nous y voilà : "La production capitaliste produit, avec la nécessité d'un processus naturel, sa propre négation" : le socialisme. Car la "coopération" et "la possession commune de la terre" est, dit Karl Marx, déjà une "conquête de l'ère capitaliste". Les grandes masses humaines, immenses, presque infinies, les prolétarisés, n'ont en réalité presque rien de plus à faire pour construire le socialisme. *Il leur faut seulement attendre qu'on en soit arrivé là.* »

« C'est indubitablement la véritable opinion de Karl Marx : le capitalisme développe intégralement le socialisme à partir de lui-même. »

Jean Baudrillard (1973) :

« Avec *le Capital,* on passe de l'utopie révolutionnaire à une dialectique proprement historique […] : il faut que le capitalisme "mûrisse", c'est-à-dire parvienne intérieurement à sa propre négation en tant que système social – donc à une *nécessité logique et historique*, la longue marche dialectique. […] La révolution est remise à un processus d'évolution implacable au terme duquel les lois de l'histoire obligeront elles-mêmes l'homme à se libérer en tant que créature sociale […ce qui] exige de plus en plus le sacrifice de la révolution immédiate et permanente. »

Walter Benjamin (1940) :

« S'effarer que les événements que nous vivons soient "encore" possibles au XXe siècle, c'est marquer un étonnement qui n'a rien de philosophique. Un tel étonnement ne mène à aucune connaissance, si ce n'est à comprendre que la conception de l'histoire d'où il découle n'est plus tenable. »

Gustav Landauer (1911) :

« La tendance à évoluer vers quelque socialisme que ce soit n'est pas immanente au capitalisme. » « Jamais le socialisme ne "fleurira" à partir du capitalisme. »

Dwight Macdonald (1953) :

« Pourquoi ne pas partir de ce que nous autres humains voulons ? Pourquoi ne pas partir de ce que nous considérons, de ce que nous ressentons comme *juste* […] au lieu de légitimer notre socialisme par le processus historique ? […] Il est non seulement possible mais nécessaire d'adopter une autre approche ; une approche qui fait sortir l'histoire du déterminisme rigide dans lequel l'ont placée les marxistes, qui part de ce qui intéresse et de ce qui touche les gens, en pensant la société à partir de l'individu plutôt que l'inverse. Surtout, une telle approche doit trouver son souffle éthique dans des valeurs absolues et non-historiques telles que la vérité et la justice, et non dans le déterminisme historique. »

« Adieux au prolétariat »

Karl Marx & Friedrich Engels (1848) :

« Depuis plusieurs décennies, l'histoire de l'industrie et du commerce n'est que l'histoire de la révolte des forces productives modernes contre les rapports de production modernes, contre le système de propriété qui est la condition d'existence de la bourgeoisie et de son régime. […] Les armes dont la bourgeoisie s'est servie pour abattre la féodalité se retournent contre la bourgeoisie elle-même. Mais la bourgeoisie n'a pas seulement forgé les armes qui lui donneront la mort ; elle a en outre produit les hommes qui manieront ces armes – les travailleurs modernes, *les prolétaires*. »

Walter Benjamin (1940) :

« Rien n'a plus corrompu le mouvement ouvrier allemand que la conviction de nager dans le sens du courant. A ce courant qu'il croyait suivre, la pente était selon lui donnée par le développement de la technique. De là il n'y avait qu'un pas à franchir pour s'imaginer que le travail industriel, qui s'inscrit à ses yeux dans le cours du progrès technique, représente un acte politique. »

Anselm Jappe (2017) :

« Il faut critiquer la centralité du concept de "lutte des classes" dans l'analyse du capitalisme. Le rôle des classes est plutôt une conséquence de leur place dans l'accumulation de la valeur en tant que processus anonyme – les classes n'en sont pas à l'origine. L'injustice sociale n'est pas ce qui rend le capitalisme historiquement unique, elle existait bien avant. […] Le rôle historique du mouvement ouvrier a surtout consisté, au-delà de ses intentions proclamées, à promouvoir l'intégration du prolétariat. »

Gustav Landauer (1911) :

« Dans leurs luttes salariales, les ouvriers se comportent absolument comme ils le doivent en tant qu'ils sont parties prenantes de la société capitaliste. »

« En vérité, cette lutte des travailleurs dans leur rôle de producteurs pour le marché capitaliste n'est rien qu'une manière de tourner en rond dans le cercle du capitalisme. »

Theodor Adorno (1951) :

« Le déclin du mouvement ouvrier trouve sa confirmation dans l'optimisme affiché officiellement par ses adhérents. Cet optimisme semble croître en même que se consolide – inébranlablement – le monde capitaliste. »

Jean Baudrillard (1973) :

« Dans cet affrontement de classes dont chacun a une *référence* historique objective, c'est la classe bourgeoise qui toujours l'emporte. Car ce concept de classe lui appartient, et lorsqu'elle réussit à y

enfermer le prolétariat, elle a déjà gagné. Le concept de classe est un concept rationaliste, universaliste, né d'une société de production rationnelle et du calcul des forces productives : en ce sens, il n'y a jamais eu qu'une seule classe : la bourgeoisie, la classe bourgeoise capitaliste [...] Faire du prolétariat une classe, c'est donc déjà l'enfermer dans un ordre de définition. »

« Si la lutte de classe a un sens, ce n'est pas dans l'affrontement d'une classe et d'une autre [...], ce ne peut être que le refus radical de se laisser enfermer dans l'être et la conscience de classe. Pour le prolétariat, c'est nier la bourgeoisie parce que celle-ci l'assigne à un statut de classe [...] c'est se nier en tant qu'assigné à la production et à l'économie politique. [...] Dans ce cadre, [...le prolétariat] est voué à une *finalité de classe* qui l'enferme bel et bien dans le jeu dialectique de la société capitaliste. »

Anselm Jappe (2017) :

« Il convient d'éviter l'enthousiasme trompeur de ceux qui additionnent toutes les formes actuelles de contestation pour en déduire l'existence d'une révolution en acte. Certaines de ces formes-là risquent d'être récupérées par une défense de l'ordre établi, d'autres peuvent mener à la barbarie. Le capitalisme réalise lui-même sa propre abolition [sic !], celle de l'argent, du capital, etc. – mais il dépend de l'agir conscient que la suite ne soit pas pire. Il est nécessaire de dépasser la dichotomie entre réforme et révolution – mais au nom du radicalisme, parce que le réformisme n'est en aucun cas "réaliste". On porte souvent trop d'attention à la forme de la contestation [...] au lieu de s'intéresser à son contenu. L'abolition de l'argent et de la valeur, de la marchandise et du travail, de l'Etat et du marché doit avoir lieu tout de suite – ni comme programme "maximaliste" ni comme utopie, mais comme la seule forme de "réalisme". Il ne suffit pas de se libérer de la "classe des capitalistes", il faut se libérer du rapport social capitaliste – un rapport qui implique tout le monde, quels que soient les rôles sociaux. [...] Il ne s'agit absolument pas de réaliser quelque forme d'autogestion de l'aliénation capitaliste. L'abolition de la propriété privée des moyens de production ne serait pas suffisante. »

Embrasser la totalité

Theodor Adorno (1951) :

« La société est intégrale avant même qu'elle soit gouvernée sur un mode totalitaire. Son organisation embrasse même ceux qui la combattent, elle établit les normes qui modèlent leur conscience. Même les intellectuels qui connaissent parfaitement tous les arguments politiques contre l'idéologie bourgeoise succombent à un processus de standardisation. »

Gustav Landauer (1911) :

« Le socialiste saisit la société et le passé comme un tout. […] Il va à la totalité, il saisit notre situation dans sa globalité, dans son devenir ; il pense l'universel. […] Le socialiste doit être, en pensée, en sentiment et en volonté, quelqu'un qui a une vue d'ensemble, qui rassemble le multiple. »

Provoquer le « miracle »

Hannah Arendt (1972) :

« Tout acte, envisagé non pas du point de vue de l'agent, mais dans la perspective du processus dans le cadre duquel il se produit et dont il interrompt l'automatisme, est un “miracle” – c'est-à-dire quelque chose à quoi on ne pouvait pas s'attendre. S'il est vrai que l'action et le commencement sont essentiellement la même chose, il faut en conclure qu'une capacité d'accomplir des miracles compte aussi au nombre des facultés humaines. Il est de la nature même de tout nouveau commencement qu'il fasse irruption dans le monde comme une “improbabilité infinie”, mais c'est précisément cet infiniment improbable qui constitue en fait la texture même de tout ce que nous disons réel. Toute notre existence repose, après tout, pour ainsi dire sur une chaîne de miracles, la naissance de la terre, le développement de la vie organique à sa surface, l'évolution du genre humain à partir des espèces animales. [Autant] d' “improbabilités infinies” […]

Ce serait pure superstition d'opérer des miracles, d'espérer l' "infiniment improbable" dans le contexte de processus historiques et politiques automatiques, bien que cela même ne puisse jamais être exclu. L'histoire, par opposition à la nature, est pleine d'événements ; ici le miracle de l'accident et de l'improbable infinie se produit si fréquemment qu'il peut sembler étrange de parler de miracle. Mais la raison de cette fréquence est simplement que les processus historiques sont créés et constamment interrompus par l'initiative humaine, par l'*initium* que l'homme est dans la mesure où il est un être agissant. Par conséquent, ce n'est pas du tout de la superstition, c'est même une attitude réaliste que de s'attendre à ce qui ne peut être prévu et prédit, de se préparer à des miracles dans le domaine politique. Et plus la balance pèse lourdement en faveur du désastre, plus miraculeux apparaîtra le fait accompli librement ; car c'est le désastre, et non le salut, qui se produit toujours automatiquement et doit, par conséquent, toujours paraître inéluctable.

Objectivement, c'est-à-dire d'un point de vue extérieur, et sans tenir compte du fait que l'homme est un commencement et un commenceur, les chances que demain soit comme hier sont toujours les plus fortes. Peut-être aussi fortes, il est vrai, mais presque aussi fortes qu'étaient les chances pour qu'aucune terre ne surgit jamais des événements cosmiques. La différence décisive entre les "improbables infinies" sur lesquelles repose la réalité de notre vie terrestre, et le caractère miraculeux inhérent aux événements qui établissent la réalité historique, c'est que, dans le domaine des affaires humaines, nous connaissons l'auteur des "miracles". Ce sont les hommes qui les accomplissent, les hommes, qui, parce qu'ils ont reçu le double don de la liberté et de l'action, peuvent établir une réalité bien à eux. »

Theodor Adorno (1951) :

« Nul ne sort plus des rangs pour danser sur le volcan, à moins qu'il ne soit *déclassé*. La société est si imprégnée par le principe économique – y compris dans sa subjectivité – la rationalité de ce principe est si totale que toute idée d'émancipation par rapport aux intérêts égoïstes, cette émancipation fût-elle simple luxe intellectuel, lui est interdite. »

« Le cours du monde est perturbé. Celui qui s'y adapte prudemment participe du même coup à la folie, alors que celui qui reste en dehors saurait seul résister et mettre fin à cette absurdité. Lui seul pourrait […] constater non seulement qu'il vit encore, mais qu'il y a encore de la vie. »

Gustav Landauer (1911) :

« Assurément, il s'agit d'un "il faut" qui ne nous est pas donné sous la forme d'une loi de la nature, mais du devoir. »

« Le socialisme […] ne dépend pas, en ce qui concerne sa possibilité, d'une forme quelconque de technique et de satisfaction des besoins. Le socialisme est possible à toutes les époques, si un nombre suffisant d'êtres humains le veulent. »

« J'entends bien plutôt par socialisme une tendance de la volonté humaine et une vision des conditions et des voies qui mènent à l'accomplissement […] un effort pour créer une nouvelle réalité à l'aide d'un idéal. Il faut que cela soit dit d'emblée, même si le mot idéal est tombé en discrédit […] une image d'une façon bonne, pure et féconde, joyeuse, de vivre ensemble pour les êtres humains […] la tendance volontaire d'êtres humains unis pour créer du nouveau au nom d'un idéal. »

« Là où grandeur et conquête, retournement et innovation sont venus sur l'humanité, c'est l'impossible et l'incroyable, devenus précisément l'évidence, qui ont amené le revirement. »

« Aux grandes époques de renversement, ce ne sont pas […] les processus sociaux qui prennent en charge ce qu'il convient d'appeler l'histoire, mais les solitaires, ceux qui ont fait sécession, qui sont précisément en sécession parce qu'en eux le peuple et la communauté ont élu domicile, comme s'ils s'étaient réfugiés en eux et avec eux. »

« En maintes époques, des peuples tout entiers furent saisis et poussés par l'esprit de la joie. Ils le furent dans les époques de révolution. »

Karl Marx et Friedrich Engels (1848) :

« La bourgeoisie a joué dans l'histoire un rôle éminemment révolutionnaire. […] La bourgeoisie ne peut exister sans bouleverser

constamment les instruments de production, donc les rapports de production, donc l'ensemble des conduites sociales. Au contraire, la première condition d'existence de toutes les classes industrielles antérieures était de conserver inchangé l'ancien mode de production. Ce qui distingue l'époque bourgeoise de toutes les précédentes, c'est le bouleversement incessant de la production, l'ébranlement continuel de toutes les institutions sociales, bref la permanence de l'instabilité et du mouvement. »

François Lonchampt et Alain Tizon (1999) :

« La révolution, c'est la bourgeoisie qui la mène pour son propre compte. […] c'est la bourgeoisie moderniste, et non le prolétariat, ni aucun sujet révolutionnaire de substitution qui s'est vite révélée comme la seule force à pouvoir lier la contestation de l'ordre établi avec le projet de sa réorganisation dans un programme hédoniste… »

Anselm Jappe (2017) :

« Le triomphe du capitalisme est aussi sa faillite. La valeur ne crée pas une société viable, fût-elle injuste, mais détruit ses propres bases dans tous les domaines. Plutôt que de continuer à chercher un « sujet révolutionnaire », il faut dépasser le « sujet automate » (Marx) sur lequel se fonde la société marchande. »

« On pourrait nous objecter qu'un changement social radical allant jusqu'à l'abolition de l'argent et du travail passe, aux yeux de nombreux contemporains, pour « irréaliste » ou « utopique ». il faudrait se contenter d'éviter le pire […]. Nous refusons ce discours. Et pourtant nous nous sommes référés tout au long de ce livre à la recherche de « compromis vivables » [.] Il ne s'agit en effet pas d'instaurer un bonheur éternel, mais d'accepter les limites et de s'y installer pour parvenir à des satisfactions réalistes. La contradiction n'est qu'apparente : c'est justement le capitalisme qui détruit ces « compromis vivables » et pousse au dépassement de toutes les limites. Ce n'est pas au nom d'un programme « maximaliste » ou d'une rupture inédite dans l'histoire humaine, au nom d'un « homme nouveau », mais justement au nom d'un réalisme modeste qu'il faut dépasser l'argent et le travail, l'Etat et le marché. […] Quand le

navire ne peut plus avancer qu'en brûlant les planches du pont, alors même que la plus urgente limitation de la destruction de la nature se révèle tout aussi impossible que d'opérer une simple « redistribution des richesses » qui nous permettrait de rester un peu plus sur ce navire. C'est au nom du « réalisme » qu'il faut sortir de la société marchande, et donc quitter le navire. »

Une révolution contre le progrès

Jules Verne (1863) :

« On finira peut-être par faire une révolution contre le progrès. »

Gustav Landauer (1911) :

« Le progrès, ce que vous appelez le progrès, cette fébrilité et cette indécision incessantes, cette fatigue prématurée et cette poursuite neurasthénique et essoufflée du nouveau pour le nouveau, le progrès et ce qui lui est associé : les folles idées des adeptes du développement, ainsi que l'habitude maniaque de dire adieu à peine arrivé, le progrès cette absence erratique de repos et cette hâte, cette incapacité à se tenir tranquille et cette fièvre de voyage, ce qu'on appelle progrès est un symptôme de notre situation monstrueuse, de notre inculture [...] de notre corruption [...] »

Hannah Arendt (1969) :

« Il paraît absurde de vouloir ignorer le facteur le plus évident et sans doute le plus décisif, qui ne comporte d'ailleurs aucun précédent et aucune analogie, le simple fait que, dans différentes directions, le progrès technique nous conduit directement au désastre, que les sciences enseignées à cette génération et par elle non seulement sont incapables de pallier les conséquences désastreuses de leurs applications techniques, mais qu'elles ont atteint un stade de développement où la "moindre de nos damnées inventions peut se transformer en arme de guerre". »

« Non seulement le progrès de la science a cessé de coïncider avec le progrès de l'humanité [...], mais il pourrait bien sonner le glas de l'humanité, de même que le progrès de la recherche pourrait bien se

terminer par la destruction de tout ce qui faisait pour nous le prix de la recherche. Autrement dit, la notion de Progrès ne peut plus nous servir d'étalon pour apprécier la valeur du processus de changement désastreusement rapide que nous avons nous-mêmes déchaîné. »

Walter Benjamin (1940) :

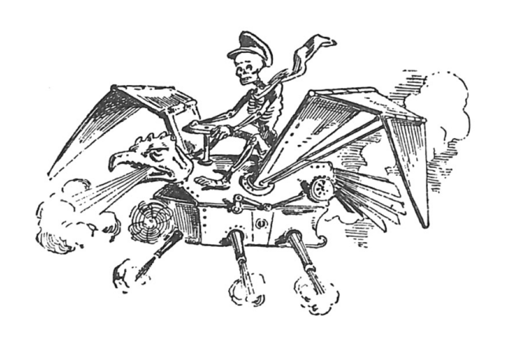
« C'est à cela que doit ressembler l'Ange de l'Histoire. Son visage est tourné vers le passé. Là où nous apparaît une chaîne d'événements. Il ne voit, lui, qu'une seule et unique catastrophe, qui sans cesse amoncelle ruines sur ruines et les précipite à ses pieds. Il voudrait bien s'attarder, réveiller les morts et rassembler ce qui a été démembré. Mais du paradis souffle une tempête qui s'est prise dans ses ailes, si violemment que l'ange ne peut les refermer. Cette tempête le pousse irrésistiblement vers l'avenir auquel il tourne le dos, tandis que le monceau de ruines devant lui, s'élève jusqu'au ciel. Cette tempête est ce que nous appelons le Progrès. »

Theodor Adorno (1951) :

La conscience assoiffée de vérité « découvre que la société, excluant en pratique la possibilité d'un renversement spontané, évolue peu à peu vers la catastrophe totale. »



Table des articles



Edition réalisée par :
Bertrand Louart
Radio Zinzine
04 300 Limans
France



Textes disponibles sur le blog :

Et vous n’avez encore rien vu…

Critique de la science et du scientisme ordinaire

<http://sniadecki.wordpress.com/>

Dans la vision marxienne de l'évolution des sociétés, le capitalisme a une mission : créer les conditions matérielles et subjectives de son propre dépassement. Pour accélérer le cours de l'histoire et précipiter ainsi la venue de ce moment critique majeur, il faut laisser le champ libre à la dynamique d'accumulation du capital et, en conséquence, briser les entraves de la tradition.

Telle est « *la grande influence civilisatrice du capital* » : non seulement développer pleinement les forces productives, mais aussi entreprendre et achever la « *salubre* » œuvre d'éradication des valeurs du passé « *précapitaliste* », faire, comme l'écrivait Albert Meister :

« *Le pénible travail de destruction des structures sociales traditionnelles et le douloureux accouchement d'hommes psychologiquement libres et socialement disponibles pour la construction de la société nouvelle*. »

Le schéma de la table rase s'est imposé comme une évidence… jusqu'à ce que le cours suivi par le monde industriel et le mouvement ouvrier n'incite quelques théoriciens de la critique sociale à la réexaminer.

Prix Libre